(٣)

الموروث القديم:
«الفلاحة النبطية» نموذجاً

في كل فصل، بل في كل فقرة يعقدها ناقد العقل العربي عن ثقافة «العقل المستقيل» في الإسلام، نجدنا إزاء مسعى منهجي واحد يعيد إنتاج نفسه بآلية تكرارية شبه هجاسية: البحث عن **مشجب خارجي** لهذا «اللاعقل» يتمثّل في **الموروث القديم** الذي تسلّل من سراديب «العقائد والثقافات السابقة على الإسلام» ليغزو «الفكر الديني العربي» في عقر داره وليقوده إلى مأزقه المزدوج الذي لا يزال يتخبّط فيه إلى اليوم: **المأزق التاريخي** الذي يتمثّل بالتراجع من «عصر التدوين» إلى «عصر الانحطاط»، **والمأزق الإبستمولوجي** الذي يتمثّل بالسقوط عن رتبة «البيان» إلى رتبة «العرفان»، مع كل ما يعنيه هذا التحوّل النكوصي من سؤدد وغلبة للامعقول على المعقول في بنية الثقافة العربية الإسلامية.

في إطار هذه التعبئة المتواصلة ضد من لا يتردد ناقد العقل العربي في أن يسميه بأنه «الآخر» الذي اقتحم «المجال التداولي للمعقول الديني البياني العربي» من داخله وأغرقه بلامعقولات «الموروث القديم»، يفرد مؤلف **تكوين العقل العربي** فقرة صغيرة، ولكنها نموذجية في دلالتها على الكيفية الاستخفافية التي يتعامل بها مع ثقافات ذلك الآخر الموصوفة تارة بأنها «ركام»، وطوراً بأنها «خليط» من «العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي

انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلدان المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة، دولة الإسلام». [١]

تقول الفقرة: «لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي حمل «العقل المستقيل» إلى الثقافة الإسلامية مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتهما. بل إن العلم الثاني الذي انتقل إلى العرب من الموروث القديم كان علماً سحرياً هرمسياً لاعقلانياً كذلك. إنه **«علم التنجيم»** الذي نقل منه إلى العربية خالد بن يزيد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ثم زاد الاهتمام به في عهد الخليفة العباسي المنصور الذي تؤكد المصادر التاريخية أنه قرّب المنجمين وأنه كان لا يعمل في شأن من شؤونه إلاّ بعد استشارتهم. و«علم التنجيم» هو بالأصالة من علوم «علم المستقيل»، فلا داعي لتطويل الحديث عنه، ولا داعي كذلك للإشارة إلى مدى انتشاره في الثقافة العربية الإسلامية على الرغم من تحريم الإسلام له لكونه ينسب التأثير إلى النجوم والكواكب ويجعلها شريكة لله في الفعل. وليس من الضروري، كذلك، الوقوف هنا مطولاً عند علم هرمسي آخر هو: **«الفلاحة النبطية»** الذي يعرضها (كذا في النص!) كتاب بالاسم نفسه يقول عنه أبو طالب أحمد بن الحسين الزيات الشيعي المتوفى سنة ٣٤٠هـ إن **ابن وحشية** أملاه عليه هو ومجموعة من كتب السحر والطلسمات. إن كتاب **«الفلاحة النبطية»** كتاب هرمسي تماماً كما أشار إلى ذلك ماسينيون في دراسته المشار إليها أعلاه عن الأدبيات الهرمسية العربية. **فالكتاب لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية «الطبية»**، صادراً في ذلك عن نفس التصوّر الهرمسي للكون المبنيّ على تبادل التأثير بين النجوم والكائنات الأرضية، وفي مقدمتها النباتات. إنها **«الفلاحة التنجيمية»** La Botanique Astrologique بتعبير فستوجيير». [٢]

---

(١) **تكوين العقل العربي**، ص١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩. والتسويد من الجابري.

إننا هنا أمام نص يستدعي، كما في سائر نصوص الجابري التي توقفنا عندها حتى الآن، تفكيكاً مطولاً. ومما يزيد في الحاجة إلى تفكيك من هذا القبيل أن محرره يعتبر بمنتهى الوثوقية أن المسألة - أو المسائل - التي يتطرّق إليها النص محسومة سلفاً، وهذا إلى حد كرّر معه القول، لثلاث مرات على التوالي، إنه «لا داعي للإشارة» و«لا داعي لتطويل الحديث» و«ليس من الضروري الوقوف طويلاً» عند الحيثيات التي حملته على إصدار حكمه القطعي بهَرْمسَة **الفلاحة النبطية** استلحاقاً بعلم التنجيم.

ونحن لسنا معنيين هنا بالدفاع عن علم التنجيم بما هو كذلك.(٣) ولكن سنتوقف مطوّلاً بالمقابل عند حكم الإعدام الإبستمولوجي الصادر بحق كتاب **الفلاحة النبطية**، ومؤلفه المزعوم ابن وحشية وناسخه «الشيعي» أبي طالب الزيات، لأن هذا الكتاب هو بالفعل واحد من الآثار القليلة النادرة التي وصلتنا من **«الموروث القديم»**، ودراسته من شأنها أن تردّ إلى هذا الموروث **كرامته العقلانية** التي ينكرها عليه ناقد العقل العربي نكراناً تاماً في مسعى معلن من قبله لتأسيس «المعقول الديني البياني العربي» في نقطة بدء مطلقة وفي قطيعة جذرية مع ما قبل تاريخه من تراث الشرق القديم.

ما مستند ناقد العقل العربي في الحكم القطعي وغير القابل للاستئناف الذي أصدره على **الفلاحة النبطية** ليدرجه في «مجموعة كتب السحر والطلسمات» وليدمغه بأنه «كتاب هرمسي تماماً»؟

---

(٣) علماً بأن علم القدماء التنجيمي يستأهل، من وجهة نظر المذهب العقلاني بالذات، مصيراً أرحم من الإحراق في جهنم «العقل المستقيل»، نظراً إلى أن هذا العلم «اللاعلمي» كان يمثل في سياقه التاريخي كما يلاحظ جورج غوسدورف - وهو من القلائل الذين يقرّ الجابري بمرجعيته إليهم - «تعبيراً عن نزعة عقلانية مشتطة» تريد أن تدرج جميع ظاهرات العالمين العلوي والسفلي في شبكة متضامنة من السببيات وفي نسيج ضام واحد من «المعقولية الشمولية» (انظر: ج. غوسدورف: **أصول العلوم الإنسانية** Les Origines des Sciences Humaines، منشورات: بايو، باريس ١٩٦٧، ص ٥٣-٦٨).

باستثناء صاحب **الفهرست** ابن النديم - الذي ستكون لنا إليه عودة - فإن مرجع ناقد العقل إلى اثنين لا ثالث لهما: الأب فستوجيير في دراسته الكبيرة عن **وحي هرمس المثلث العظمة**، والمستعرب الفرنسي لويس ماسينيون في دراسته - الصغرى والحق يقال - عن «الأدبيات الهرمسية العربية».

مَن الغائب الكبير عن لائحة شهود الاتهام الجابرية؟ إنه ابن وحشية نفسه. فناقد العقل العربي لم يرجع إلى كتاب **الفلاحة النبطية** مباشرة، ولا إلى خلاصة مدرسية له بصورة غير مباشرة. كل ما فعله أنه وجد لدى فستوجيير إشارة عابرة إلى وجود نوع من أدبيات علمية - سحرية شاعت في الثقافة الهلنستية في القرن الثاني ق.م.، وفي جملتها فن يتصل بعلم التنجيم وعلم النبات اقترح فستوجيير تسميته بـ«النباتيات التنجيمية» La Botanique Astrologique، وسارع الجابري يترجمه إلى «الفلاحة التنجيمية» ليعقد في وعي قارئه - أو بالأحرى في لاوعيه - صلة وصل لفظية بينه وبين الكتاب المطلوب تجريمه باسم الهرمسية، أي **الفلاحة النبطية**. وبما أن الصلة اللفظية لا تكفي وحدها للإدانة، فقد كان لا بد من البحث عن صلة مضمونية. وقد وجدها ناقد العقل العربي هذه المرة لدى ماسينيون في مقالته عن «الأدبيات الهرمسية العربية» التي تعمّد - تهويلاً على قارئه - أن يسميها «دراسة» مع أنها لا تعدو في الواقع أن تكون «جردة» في سبع عشرة صفحة أضافها فستوجيير على سبيل الملحق في ذيل الجزء الأول من كتابه عن **وحي هرمس المثلث العظمة**.

فماسينيون قد اعتبر بالفعل **الفلاحة النبطية** عملاً هرمسياً عربياً أصيلاً. ولكن الدليل الوحيد الذي ساقه على اعتباره هذا هو كون ابن النديم قد أدرج في **فهرسته** كتاب **الفلاحة النبطية** في جملة من كتب «السحر والطلسمات» المنسوبة إلى ابن وحشية، وهذا على وجه التحديد في «الفن الثاني من المقالة الثامنة» الذي «يحتوي على أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة

وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات».[٤] وبالإضافة إلى هذه الإحالة إلى ابن النديم، يشير ماسينيون في اقتضاب شديد (سبعة أسطر) إلى موقف ثلاثة مستشرقين، أولهم خولسون الذي كان اعتبر **الفلاحة النبطية** كتاباً عريقاً في القدم ومن مخلفات الحضارة الكلدانية، وثانيهم وثالثهم بلسنر وبرغولدت اللذان ذهبا على العكس إلى أن الكتاب حديث (من القرن الرابع الهجري) ومنحول؛ ولكن رغم أنه مزوّر، فإنه يقدّم، تحت غطاء أسماء مؤلفين وهميين، «معلومات وثائقية علمية وثنية، صابئية تارة وهندوسية طوراً (في مجال السموم)، وموشحة في الغالب بالأفلاطونية المحدثة أو بالهرمسية».

ويبدو أن ماسينيون ينتصر لرأي المستشرقين الثاني والثالث، لأنه بدوره يعتبر **الفلاحة النبطية** كتاباً منحولاً على ابن وحشية، وأن مؤلفه الحقيقي هو أبو طالب أحمد بن الزيات الذي يعرّفه بأنه «شيعي» وسليل أسرة من المستوزرين، وقد توفي في نحو ٣٥٠هـ/ ٩٥١م.

هذا كل ما قاله ماسينيون في «جردته» عن **الفلاحة النبطية**، وهو لا يتعدّى في جملته عشرة أسطر. وبناءً على هذه الأسطر العشرة، المرفوعة من قبل ناقد العقل العربي إلى مستوى «الدراسة»، يبيح هذا الأخير لنفسه أن يقطع بأن «كتاب **الفلاحة النبطية**» كتاب هرمسي تماماً كما أشار إلى ذلك ماسينيون في دراسته المشار إليها أعلاه عن الأدبيات الهرمسية العربية».

هنا ينهض سؤال: إذا لم يكن ناقد العقل العربي قد قرأ **الفلاحة النبطية**، واكتفى بأن يقرأ أسطر ماسينيون العشرة، فهل قرأ المستشرق الفرنسي الشهير نفسه **الفلاحة النبطية**»؟

الواقع، وحتى لا نظلم أحداً، لا ماسينيون نفسه ولا متابعه الجابري، لا بد أن نشير إلى أن كتاب **الفلاحة النبطية**، على كثرة مخطوطاته في مكتبات العالم، لم يأخذ طريقه إلى النشر إلاّ في الثمانينات والتسعينات من

(٤) **الفهرست**، ص ٤٢٩-٤٣٣.

القرن العشرين. وذلك يرجع، في المقام الأول، إلى ضخامته: فهو يقع في نحو من ألف وخمسمئة ورقة. وهذه الضخامة هي التي حالت بين ناشره الأول، فؤاد سزكين، وبين تحقيقه، فاكتفى بطبعه مصوّراً في ثلاثة مجلدات عن مخطوطة موجودة في مكتبة إستانبول ومستنسخة في القرن الثامن للهجرة.(٥) ثم كانت الخطوة التالية، التي لا نتردّد في أن نصفها بأنها جبّارة، عندما أقدم توفيق فهد على طبع الكتاب محققاً عن نحو من عشرين مخطوطة، وأصدره في جزئين في ألف وخمسمئة صفحة من القطع الكبير، واستغرق العمل في تحقيقه عشرين سنة ونيفاً، وفي طبعه مع مقدماته وفهارسه ست سنوات.(٦)

إذاً فالجابري، الذي أصدر كتابه **تكوين العقل العربي** في مطلع العام ١٩٨٤، ما كان له أن يرجع إلى أيّ نص مطبوع. وهذا بلا شك عذر تخفيفي، ولكنه لا يلغي الذنب، وهو أصلاً ذنب مزدوج: إصدار حكم على نص بدون رجوع إلى النص نفسه ولو مخطوطاً، وإعطاء طابع قطعي لهذا الحكم مع أنه لا يستند إلاّ إلى حيثية واحدة هي تلك الأسطر العشرة التي خصّ بها ماسينيون، في جردته للأدبيات الهرمسية العربية، كتاب **الفلاحة النبطية**.

وبما أن ماسينيون نفسه قد وقع، على ما نقدر، في المطبّ نفسه، فقضى بهرمسة **الفلاحة النبطية** من دون رجوع إلى الكتاب نفسه، بل فقط إلى

---

(٥) **كتاب الفلاحة النبطية**، ترجمة أبي بكر بن وحشية، طبع بالتصوير عن مخطوطة أحمد الثالث في مكتبة طوب قابو سرادي في إستانبول، ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت، إصدار فؤاد سزكين، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

(٦) **الفلاحة النبطية**، الترجمة المنحولة إلى ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني، القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي، تحقيق توفيق فهد، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، الجزء الأول ١٩٩٣، الجزء الثاني ١٩٩٥، الجزء الثالث (الفهارس ومقالات بالفرنسية)، دمشق ١٩٩٨.

ملفه الاستشراقي، فلنعاود إذاً فتح هذا الملف لكي نبدّد كل اللغط الهرمسي الذي أثير حول هذا الكتاب، ولنعيد بناءه - كما تقدّم بنا القول - في نصابه من الكرامة العقلانية التي يندر للاستشراق الأوروبي - بحكم انئساره، في تياره التقليدي، الغالب للمركزية الغربية - أن يقرّ بها لتراث قديم آخر غير التراث اليوناني (أو المكتوب باليونانية كما نؤثر أن نقول)، وهذا بعد تغريب هذا التراث نفسه وفصله عن محيطه الطبيعي والعقلي معاً في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط[(٧)].

الملف الاستشراقي لـ«الفلاحة النبطية»

قد يكون أول من فتح من المستشرقين ملف **الفلاحة النبطية** دافيد خولسون في بحثه الذي عنونه بـ«ما وصلنا من الكتابات البابلية القديمة في ترجمات عربية» والذي نشره بالألمانية عام ١٨٥٩ في حولية «الأكاديمية القيصرية للعلوم بسان بطرسبورغ».[(٨)] وقد ذهب خولسون في هذا البحث إلى أن تاريخ تأليف **الفلاحة النبطية** مغرق في القدم، ولا يعود إلى أقل من

---

(٧) لنقرّ بنقطة إيجابية واحدة على الأقل لماسينيون في شذرة العشرة أسطر التي خصّ بها كتاب **الفلاحة النبطية**. فقد ترجم عنوانه إلى الفرنسية L'Agriculture Nabatéenne (=الزراعة النبطية)، وبذلك فك جسر التداعي اللفظي الذي تقصد الجابري أن يقيمه بين الفلاحة النبطية وبين الفلاحة التنجيمية بتعبير فستوجيير.

(٨) نعتمد في إعادة بناء هذا الحلف الصاخب، الذي لا يضارعه صخباً سوى الملف الاستشراقي عن **الفلسفة المشرقية** المنسوبة إلى ابن سينا، على المقدمتين اللتين وضعهما كل من سزكين وفهد لطبعتهما **للفلاحة النبطية**. وكذلك على المدخل الذي وضعه سزكين أيضاً للكتاب نفسه في المجلد الرابع من «**تاريخ التراث العربي**»، الخاص بالسيمياء والكيمياء والنبات والفلاحة. وأخيراً على البحث المستقل الذي كان نشره ت. فهد بالفرنسية في «حولية المستشرقين» سنة ١٩٧٧ تحت عنوان: «مواد لتاريخ الزراعة في العراق»، وأعاد نشره في الجزء الثالث من طبعته لكتاب **الفلاحة النبطية**، الذي ضمَّنه، عدا الفهارس، إحدى عشرة مقالة كان نشرها عنه بالفرنسية في مجلات استشراقية شتى في الفترة ما بين ١٩٧١-١٩٩٢.

القرن الرابع عشر ق.م، مخالفاً في ذلك آراء مستشرقين سبقوه، ومنهم الفرنسي كاترمير الذي كان مال على العكس، في مقال نشره عام ١٨٣٥، إلى الافتراض بأن الكتاب هو من مؤلفات القرن السادس ق.م. وقد قوبلت أطروحة خولسون، القائلة بعتق تاريخ التأليف، بالمقاومة الشديدة من قبل باحثين آخرين معنيين بالموضوع، وفي مقدمتهم الفرنسي إرنست رينان والألمانيان فون غوتشميد ونولدكه. ويبدو أن رينان، على عادته، كان هو الأكثر صخباً، إذ لم يكتف بقلب كرونولوجي لتاريخ التأليف مما قبل الميلاد بأربعة عشر قرناً إلى ما بعد الميلاد بستة قرون، بل اعتبر أيضاً الكتاب مزوّراً من أساسه، وأن «المدرسة النبطية» التي ينتمي إليها تمثّل المرحلة الأخيرة من الأدب البابلي التي تمتد من القرون الأولى للتاريخ الميلادي إلى الفتح الإسلامي في القرن السابع، وهي مدرسة منحطة، والكتاب الذي يمثلها - أي **الفلاحة النبطية** - يراكم إلى أعلى مستوى جميع عيوب الكتّاب الشرقيين من أمثال برغوشا ومار أبا ويوسيفوس وموسى الخوراني، أي «الغياب التام لحسّ المحاكمة العقلية، والنزعة التلفيقية المسرفة، وبشريّة الآلهة الفظة، والزهو القومي المشتط».

وقد انتصر غوتشميد هو الآخر لفكرة تزوير كتاب **الفلاحة النبطية**، ولكنه خلافاً لرينان لم يرجع تاريخ تزويره إلى القرن الرابع أو الخامس للميلاد، ولم ينسبه إلى المدرسة النبطية المحتضرة، بل عزا التزوير إلى ابن وحشية نفسه، ومعيداً تاريخه بالتالي إلى القرن العاشر الميلادي (=الرابع الهجري).

وقد اقترح غوتشميد في تعليل التزوير فرضية غريبة أدخل في باب أدب الخيال الغرائبي منها في باب التحليل العلمي، ومفادها أن ابن وحشية، المتحدّر من سلالة الأنباط البابليين المغلوبين على أمرهم في ظل سيادة الإسلام، قصد بحكم الكنعانيين الأجنبي، الجاثم على بابل، الحكم العربي، وعنى بدين الإيشيثيين الخرافي، المتسلّط على بلاد الرافدين، الإسلام، كما

عنى بخلفاء إيشيتا من السدنة الأشرار الخلفاء العباسيين أنفسهم.

ولئن يكن هذا التعليل القومي النزعة قد وجد في أوساط المستشرقين من يرد عليه ويفند أسانيده، ومن هؤلاء إيفالد في رد عنيف له على غوتشميد، فإن أطروحة هذا الأخير عن زيف كتاب **الفلاحة النبطية** هي التي سادت في أوساط الاستشراق على مدى المائة السنة التالية. فكل من نولدكه (١٨٧٦) ونلينو (١٩١١) وبروكلمان (١٩٣٦) وماسينيون (١٩٤٢) وكوربان (١٩٦٤) انتصروا بقوة لفكرة أن **الفلاحة النبطية** «زيف من زيوف العهد العربي»[٩]. بل إن بول كراوس (١٩٤٢) ذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن ابن وحشية نفسه شخصية مزيفة، وإنها من اختراع المزيف الحقيقي للكتاب الذي هو أبو طالب أحمد بن الزيات.

وبالرغم من أن الباحث التركي المميّز في الإسلاميات، الذي هو فؤاد سزكين، كان له فضل كبير في إعادة بناء الملف الاستشراقي عن **الفلاحة النبطية**، وفي بيان مواضع التناقض والتهافت في هذا الملف، فقد انتهى هو الآخر إلى الانحياز إلى معسكر القائلين بالتزييف - وإن حرص على تبرئة ابن وحشية - بتوكيده في المقدمة التي وضعها لطبعته الخاصة لمخطوطة **الفلاحة النبطية**: «نحن نرى أن الفلاحة النبطية من الكتب المزيفة التي كانت

---

(٩) عزّز نولدكه فرضيته عن حدوث التزييف في العهد العربي باستعادته تعليل غوتشميد لهذا التزييف بحوافز قومية نبطية مناهضة للعرب والإسلام، وبتعضيده إياه بحجة إضافية تبدو بدورها في غاية الغرابة والتهافت. فعنده أن من دلائل نزعة العداء للإسلام في **الفلاحة النبطية** اعتمادها رزنامة الأشهر الشمسية بقصد «محاربة السنة القمرية المحمدية» و«محاربتها بحق لصالح السنة الشمسية اليوليوسية، لأن الأولى غير مفيدة وبخاصة بالنسبة إلى الزراعة». وهكذا يتم إنطاق الدليل بعكس مدلوله. فبدلاً من أن يكون اعتماد نظام الأشهر الشمسية دليلاً على أن زمن تأليف **الفلاحة النبطية** يعود فعلاً إلى ما قبل الإسلام يُعكس، عن طريق العسف المفرط في التأويل، إلى دليل على أن التأليف تم بعد الإسلام وضد الإسلام.

متداولة قبيل الإسلام وفي صدر الإسلام في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وكان معظمها مكتوباً باللغة الإغريقية. أما **الفلاحة النبطية** فقد كان مكتوباً باللغة السريانية وترجمه ابن وحشية معتقداً أنه كتاب قديم العهد كما يذكر مؤلفه المزعوم قوثامي».

ونحن لا نماري في أن عادة تزييف الكتب ونسبتها إلى عهود قديمة بائدة كانت قد درجت في الأقاليم الشرقية من الأمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد. ويصدق ذلك بوجه خاص على **العرافات الكلدانية**، وعلى الكتب المنحولة على هرمس، المصري والبابلي على حد سواء، والكتب التي وضعها أو وضعت باسم أبولونيوس الطواني أو بولوس المندسي. ولكن جميع هذه الكتب المنحولة قد انحصر موضوعها بالسحريات (النيرنجيات والطلسمات والخواص) أو بالنبويات في إطار المنافسة الوثنية مع الديانة المسيحية الصاعدة. وقد أُضفي عليها جميعاً طابع العتاقة التاريخية أو نُسبت إلى وحي إلهي لإكسابها المصداقية والقداسة المطلوبتين. ولكن جميع هذه التآليف المنحولة وضعت باليونانية (وفي زمن لاحق فحسب باللاتينية)، لأن الجمهور الذي كانت تتوجه إليه هو جمهور الإمبراطوريات الهلنستية المنحلة التي ورثتها الامبراطورية الرومانية سياسياً من دون أن تتمكّن من تركيعها ثقافياً. فقد ظلّت الأنتلجنسيا الهلنستية، ناشطة في مختلف الأقاليم الشرقية من الإمبراطورية الرومانية، وبخاصة الاسكندرية وأنطاكية وفرغامس، العواصم السابقة لثالوث السلالات المقدونية، مع امتدادات إلى روما نفسها (مدرسة أفلوطين الذائعة الصيت)، وهذا على امتداد القرون الأولى للميلاد ووصولاً إلى الفتح الإسلامي على أقل تقدير.(١٠)

(١٠) نقول: «على أقل تقدير» لأن الثقافة الهلنستية، أي المكتوبة باليونانية، بقيت سارية المفعول كثقافة عالمة حتى القرن الثاني للهجرة، سواء في دمشق «المسيحية» أو في حران «الوثنية».

والحال أن **الفلاحة النبطية** لم يكتب باليونانية، بل بالآرامية الشرقية.[11] ثم إنه لم يكتب من قريب أو بعيد - كما سيتبين لنا من تحليل مضمونه لاحقاً - في سياق الصراع مع المسيحية الصاعدة.

أضف إلى ذلك أنه كتاب في الفلاحة فعلاً، وليس من «كتب السحر والطلسمات».[12] ولسنا ندري ماذا يمكن أن تكون في هذه الحال الدواعي إلى تزييفه، ولا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار حجمه الموسوعي الذي يتنافى، من حيث المبدأ، مع مبدأ التزييف الذي لا يتم تفعيله في العادة إلاّ من خلال رسائل قصار كتلك التي يتألف منها **«وحي هرمس المثلث العظمة»** أو قصائد وسور نبوية كتلك التي تقدم نموذجاً عنها **العرافات الكلدانية**.

ومع ذلك، فإن حسم مسألة ما إذا كان كتاب **الفلاحة النبطية** مزيفاً، ومن هو مزيفه، ومتى تمّ تزييفه، لا يمكن أن تحسم إلاّ إذا حدّدنا هوية مؤلفه ومترجمه وراويه، وإلاّ إذا حددنا أيضاً زمن التأليف، والغرض من التأليف، وإلا إذا حللنا أخيراً البنية المعرفية للكتاب.

ابن النديم، ابن وحشية، ابن الزيات

قد يكون ابن النديم هو من يتحمّل المسؤولية الأولى عن تضليل المستشرقين، سواء منهم من قال بزيف **الفلاحة النبطية** أو من نسبه إلى الأدبيات الهرمسية، أأصيلة كانت أم منحولة. فقد أفرد لابن وحشية من **فهرسته** فقرتين: واحدة في الفن الثاني من المقالة الثامنة في «أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات»، وثانية في المقالة العاشرة في «أخبار الكيميائيين والصنعويين». وبما أن ذكر **الفلاحة**

---

(١١) وليس بالسريانية كما يؤكد ف. سزكين: فتلك كانت لغة الآراميين الغربيين. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

(١٢) على نحو ما وجدنا ناقد العقل العربي يحاول الإيحاء لقارئه. وهذه أيضاً نقطة ستكون لنا إليها عودة.

النبطية قد ورد في الفقرة الأولى، فلنوردها بتمامها.

قال شهير الوراقين العرب ذاك:

«ابن وحشية الكلداني: هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار بن عبد الكريم بن جرثيا بن بدنيا بن برطانيا بن عالاطيا الكسداني الصوفي من أهل قُسّين.[(١٣)] وكان يدّعي أنه ساحر يعمل أعمال الطلسمات ويعمل الصنعة. ونحن نذكر كتبه في الصنعة في موضعها من آخر الكتاب. ومعنى كسداني: نبطي، وهم سكان الأرض الأولى، وهو من ولد سنحاريب، وله من الكتب في السحر والطلسمات: كتاب طرد الشياطين، ويعرف بالأسرار، كتاب السحر الكبير له، كتاب السحر الصغير، كتاب دوار على مذهب النبط، وهو تسع مقالات، كتاب مذاهب الكلدانيين في الأصنام، كتاب الإشارة في السحر، كتاب أسرار الكواكب، كتاب الفلاحة الكبير والصغير، كتاب صاطوتي أناعي الكسداني في النوع الثاني من الطلسمات، نقله ابن وحشية، كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض لراهطا بن سموطان الكسداني، كتاب الأصنام، كتاب القرابين، كتاب الطبيعة له، كتاب الأسماء له، كتاب مفاوضاته مع أبي جعفر الأموي وسلامة بن سليمان الأخميمي في الصنعة والسحر».

ثم يضيف في فقرة تالية مباشرة: «أبو طالب: أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات، صاحب ابن وحشية، وهو الذي يروي هذه الكتب عنه، ويحيا في وقتنا هذا، بل أحسبه مات قريباً».[(١٤)]

---

(١٣) في الفقرة الثانية يأتي التعريف به مختلفاً بعض الشيء: «ابن وحشية: أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرثيا بن بدنيا بن بوراطيا الكرداني. من أهل جنبلاء وقسين. أحد فصحاء النبط باللغة الكسدانية».

(١٤) **الفهرست**، ص ٤٣٣.

إن لهذا النص، في ما يتصل بموضوعنا، أهمية استثنائية. فهو يسمي أولاً كتابين لابن وحشية، كبيراً وصغيراً، في الفلاحة. ولكنه لا يسمي هذه الفلاحة بأنها «النبطية». وهذا ما يبيح لنا أن نصادر من الآن على أن نعت «النبطية» - المحمّل بالإيحاءات السحرية والهرمسية - لم يطلق على كتاب **الفلاحة** - وهو هنا بلا شك «الكبير» - إلاّ في زمن لاحق. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة. ولكن النقطة الثانية والأخطر هي أن ابن النديم أورد عنوان كتاب **الفلاحة** - الكبير والصغير معاً - في سياق قائمة كتب ابن وحشية في «فن السحر والشعبذة والعزائم». وهذا ما فتح الباب أمام الكثرة الغالبة من المستشرقين ومتابعهم ناقد العقل العربي **للتكهّن** - بكل ما في هذه الكلمة من معنى، أي بدون الرجوع إلى نص الكتاب - بأن **الفلاحة النبطية** هو من جملة «كتب السحر والطلسمات»، وبأنه «هرمسي تماماً» و«لا يدرس النبات لذاته، بل من أجل وظائفه السحرية». وبالإضافة إلى شبهة الهرمسة هذه، فقد فتح ابن النديم الباب على مصراعيه أمام شبهة التزييف. فهو يعدّ كتاب الفلاحة، كبيره وصغيره، من **تأليف** ابن وحشية، لا من **ترجمته**. ومن ثم صار في إمكان ضاربي الأخماس بالأسداس من المستشرقين أن يفترضوا أن ابن وحشية قد نحله على قدامى قومه من النبط الكسدانيين ليأخذ بثأرهم التاريخي من محتليهم ومبيدي حضارتهم من العرب والمسلمين.(١٥)

ولكن، لحسن الحظ، إن نص ابن النديم ينطوي من داخله على دليل حاسم يقطع بنفي التزييف. فقد سمى من نقول ابن وحشية **«كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض** لراهطا بن سموطان الكلداني». فلو أن أنصار

(١٥) حتى لا نظلم ابن النديم أكثر مما ينبغي فسنلاحظ أن بعض العناوين التي أوردها في قائمة كتب ابن وحشية قد خصها بتعبير «له»، وكأنه يقصد وكأنها هي وحدها من تأليفه، أما ما عداها فمن نقله. والحال أنه لم يخصص كتاب الفلاحة بتعبير «له».

فرضية التزييف رجعوا إلى نص **الفلاحة النبطية** - والنص يقوم للدارس مقام المختبر للكيميائي - ولوجدوا أن «راهطا» هذا له حضوره الكبير فيه تحت اسم «رواهطا الطبيب»، وإن مع شيء من التصحيف في كنيته: فهو تارة «ابن طوشان» وطوراً «ابن طموشان» الذي تحول في نص ابن النديم إلى «ابن سموطان». فقد سماه قوثامي، المؤلف الكسداني القديم لكتاب **الفلاحة النبطية**، واستشهد بآرائه في الخواص العلاجية لبعض النباتات في ٢٤ موضعاً، واصفاً إياه تارة بأنه «الطبيب الفاضل» وطوراً بأنه «الطبيب الجليل»، وذاكراً من كتبه في الطب كتابه في **العلاجات** - ويبدو أنه هو الذي نقله ابن وحشية - وكتابه في **الفصد**.(١٦)

وقد يقول هنا قائل: ليس يمتنع أن يكون ابن وحشية قد زيف كتاب **علاج الأمراض** على راهطا الكلداني مثلما زيف كتاب **الفلاحة النبطية** على قوثامي الكسداني. لكن لا بد في هذا الحال من الاعتراف بأنه - فضلاً عن كونه كاتباً موسوعياً متعدّد الاختصاصات وطويل الباع في علم الفلاحة كما في علم الطب - مزوّر عبقري. وموضع العبقرية هنا أنه عرف كيف يموّه على قارئه في كلا التزييفين بأن ضمن كتاب **الفلاحة** المنحول على قوثامي آراء لراهطا المنحول عليه في كتاب **علاج الأمراض**. ولكن السؤال في هذه الحال: لِمَ هذا التزييف المزدوج، وما كانت حاجة ابن وحشية إلى أن يخفي هويته كمؤلف خلف هويته كمترجم، مع أن المؤلف من دون المترجم مكانة؟ ثم لماذا كان ابن وحشية سيلجأ إلى مثل هذه الحيلة العبقرية للإيحاء بوجود تاريخي حقيقي لكل من قوثامي وراهطا؟ فقد مضى ألف عام ونيف منذ أن تُرجم الكتابان من دون أن ينتبه أحد إلى حضور راهطا في كتاب

---

(١٦) انظر الصفحات: ١٢٣، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٢، ٣٦٢، ٣٩٣، ٤٧٦، ٥٥٥، ٥٧٩، ٦٠٩، ٦١١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٣٨، ٧٦٢، ٨٤٤، ٨٦١، ٨٨٦، ٩١١، ١٠٧٦، ١١٧٨، ١٢٥٠، ١٤٢٩، ١٤٣٣ من طبعة توفيق فهد **للفلاحة النبطية**.

قوثامي... ولولا أن ابن النديم حفظ لنا بالصدفة في **فهرسته** اسم مؤلف كتاب **علاج الأمراض**، لكان كل عناء ابن وحشية لتمويه التزوير المزعوم قد ذهب أدراج الرياح. ولكن أليس الأفضل من كل هذه التركيبات المعقدة، التي لا نجد ما يضارعها إلاّ في رواية بوليسية رديئة، أن نسلّم بأن ابن وحشية هو فعلاً مترجم **الفلاحة النبطية** لقوثامي مثلما هو مترجم **علاج الأمراض** لراهطا، وأن كلا هذين المؤلفين الكلدانيين شخصية تاريخية فعلية، وإن يكن ثانيهما أسبق زمناً من الأول بدليل استشهاد قوثامي به وبكتبه وبآرائه في التداوي بأنواع النبات؟

والواقع أن المعلومات التاريخية القليلة المتاحة حول ابن وحشية تفيد بأنه كان من سكان المدن ورجلاً ذا بحبوحة ومحباً للكتب، ويحلو له حضور مجالس المتكلمين والمتصوفين - وقد وصفه ابن النديم نفسه بـ«الصوفي» - ، ومشغولاً بتمحيص الصلة بين النبوة والفلسفة، وله في ذلك كتاب لا يذكره ابن النديم في لائحة مؤلفاته: فمن أين له الخبرة العملية والميدانية ليضع موسوعة في علم الزراعة، وتوابعها من علم التربة وعلم الماء، فضلاً عن مصنف - لا ندري ما حجمه - في علم علاج الأمراض؟

وإذا تطرقنا إلى الفرضية التي تزعم أن المزوّر ليس ابن وحشية نفسه، بل راويه أبو طالب أحمد بن الزيات - وهي الفرضية التي انتصر لها بقوة كل من نولدكه ونلينو وكراوس وكوربان - لوجدناها تتنافى جذرياً مع الفرضية الموازية التي انتصروا لها بقوة أيضاً وكان غوتشميد أول من أرسى حجرها، أي الفرضية التي تقول إن كتاب **الفلاحة النبطية** هو من «تأليفات الشعوبيين المفرطين»، وإن الغائية التي تتحكم به هي «العداء المبطن للعرب وللإسلام». ففرضية كهذه تحتفظ ببعض مصداقيتها ما دامت تنسب التزوير إلى ابن وحشية «النبطي»، ولكن كيف تحافظ على هذا النزر اليسير من المصداقية إذا ما نسبت التزوير إلى عربي «شيعي» ينتمي إلى أسرة وزارية

حسب توصيف ماسينيون لابن الزيات؟[١٧]

والواقع، أن إشارة ابن النديم نفسه إلى ابن الزيات لا تخلو من التباس. فهذا الأخير قد توفي، على حد ما هو معلوم، في عام ٣٤٠هـ. والحال أن ابن النديم، إذ يصفه بأنه «صاحب ابن وحشية، وهو الذي يروي الكتب عنه»، يحدّد قائلاً: «ويحيا في وقتنا هذا، بل أحسبه مات قريباً». وإذا علمنا أن ابن النديم شرع بتأليف **فهرسته** عام ٣٧٧هـ كما يذكر هو نفسه في آخر المقالة الأولى منه وواصله بالزيادات والاستدراكات حتى وفاته في عام ٣٨٥هـ، فلنا أن نتساءل كيف أمكن لابن الزيات أن يبقى حياً حتى عام ٣٧٧هـ على الأقل، أو أن يكون قد «مات قريباً» حسب استدراك ابن النديم - اللاحق ولا بد؟ فهل يكون ابن الزيات قد والى إنتاج الكتب بعد وفاته؟ وبعبارة أخرى، هل تكون كتب منحولة عليه، وبالتالي على ابن وحشية نفسه، ظلّت تتدفق على دكاكين الوراقين بعد نحو أربعين سنة من وفاته؟ إذا صح شيء من هذا القبيل، فإن شبهة التزوير التي أحاقت بابن وحشية - ولا سيما في مجال «كتب السحر والطلسمات» الرائج سوقها يومئذ لدى الوراقين - تكون قد صُنعت بعد الوفاة: وفاته هو ووفاة تلميذه وصاحبه وراويه. وهكذا، يكون ابن وحشية، قد ظُلم مرتين: أولاً باتهامه بأنه **ناحل**، وثانياً بصيرورته **منحولاً عليه**.

ترجمة الفلاحة النبطية: التاريخ والغرض

ليس من مذاهب المزوّر الإرجاء. فهو لا يزوّر إلاّ برسم الترويج الفوري لبضاعته المزوّرة، وخدمة للغرض الذي يستهدفه من وراء التزوير. والحال أن ما فعله ابن وحشية هو العكس تماماً: فقد أقدم على ترجمة

(١٧) لا ننسَ أن أكثر الشيعة كانوا في حينه، أي في القرن الرابع الهجري، عرباً، وأنهم، بين العرب، كانوا الأكثر تمسكاً بالإسلام لأنه كان يقدم أساس المشروعية الأيديولوجية لبرنامجهم السياسي.

الفلاحة النبطية سنة ٢٩١هـ ولم يدفع بها إلى النشر - أي إلى النسخ والتوريق - إلاّ بعد سبعة وعشرين عاماً. هكذا تقول فاتحة الكتاب: «هذا كتاب الفلاحة النبطية، نقله من لسان الكسدانيين إلى العربية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني القسيتي[١٨]، المعروف بابن وحشية، في سنة إحدى وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة، وأملاه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات، في سنة ثماني عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة».[١٩]

ويبدو أن ابن وحشية لم يبرم قراره بإملاء الكتاب، بعد طول إرجاء، على من سيسميه بـ«ابني» و«بنيّ» - أي أبي طالب ابن الزيات - إلاّ عندما شعر بدنو الأجل. وبالفعل، فإنه لم يتمكّن من أن يملي على «ابنه» سوى ثمانين ورقة من أصل ألف وخمسمئة ورقة، ولم يستوف هذا الأخير نسخه إلاّ بعد وفاة «أبيه». في ذلك يقول ابن الزيات: «إن ابن وحشية لم يملِ عليّ هذا الكتاب كإملائه غيره من الكتب التي نقلها إلى العربية. إنما كتبت بإملائه منه نحواً من ثمانين ورقة من كتابي أنا خاصة، من هذا الكتاب، ثم وصّى زوجته بعد وفاته أن تدفع إلي كتبه التي خلّفها، فدفعت إلي كتبه، وفي جملتها كتاب الفلاحة هذا، فنسخته من أصل كتابه» (ص١١٣١-١١٣٢).

ويظهر أن هذه العلاقة البنوية التي ربطت ابن الزيات بابن وحشية قد حملته على أن يتوخى أكبر قدر ممكن من الأمانة في النسخ. فهو لا يتدخل على النص من خارجه إلاّ لمرتين يتيمتين: مرة ليلاحظ قدراً من التشويش في النص نظراً إلى ورود ذكر أحد النباتات في غير موضعه، وفي ورقة

---

(١٨) هنا تصحيف لم ينتبه إليه توفيق فهد: فقد وجدنا ابن النديم ينسبه إلى «أهل قُسّين»، وليس إلى «قسيتا».

(١٩) **الفلاحة النبطية**، تحقيق توفيق فهد، مصدر آنف الذكر، ص ٥. ومن الآن فصاعداً سنكتفي بالإشارة إلى رقم الصفحات في المتن.

ملحقة بسائر ورق الكتاب، فلم يدرَ أهي «من كلام مؤلف هذا الكتاب أم لا». ولكنه لم يحب أن يغفله فكتبه، ولكن مع الاستدراك: «إلا أن عندي أنه ليس هذا موضع ذكره» (ص٨٢١). ومرة ثانية ليشير إلى أنه وجد في أصل الأوراق التي دفعت بها إليه زوجة ابن وحشية، وفي آخر باب «الكروم»، بياضاً بمقدار عشرين صفحة، فتدخل ليعلّق بالقول: «أظن التبييض لأحد أمرين: إما أن يكون شيئاً متروكاً في الكتاب المكتوب بالنبطية، فتركه ابن وحشية مبيَّضاً كما وجده مبيَّضاً في الأصل النبطي، أو يكون وجده فصلاً مكتوباً في الخمر وصفة إصلاحه ومنافعه، فكره أن ينقله من النبطية إلى العربية لأنه في شرح شيء محرّم؛ لأن أبا بكر ابن وحشية كان يميل إلى مذاهب الصوفية ويسلك طريقهم، فكره أن يوجد بعد وفاته عنه كلاماً طويلاً مجرداً في شيء محرم، فترك نقله لذلك. فهذا ما ظننته ظناً. وقد يجوز أن يكون شيء ثالث لا أدري ما هو. إلاّ أن أبا بكر في هذا الموضوع المبيَّض المتروك لِمَ تركه بياضاً لم يكتب فيه شيئاً. ولم أرَ ذلك وهو حيّ فأسأله عنه» (ص١١٣٢).

إن هذا التدخّل من جانب ابن الزيات له أهميته الخاصة فيما يتصل بالغرض الذي يمكن أن يكون ابن وحشية قصد إليه من وراء ترجمة **الفلاحة النبطية**. فالدعوى الاستشراقية القائلة إن ابن وحشية زيّف الكتاب بهدف الانتقام لقومه النبطيين من الإذلال القومي والديني الذي أنزله بهم العرب والإسلام تجد هنا ما يدحضها دحضاً عنيفاً. فليس ابن وحشية بمندس على الإسلام. بل كان - حسب توصيف ابن الزيات له - «يميل إلى مذاهب الصوفية ويسلك طريقهم»، وقد يكون امتنع عن نقل كلام نبطي في مدح الخمر وبيان منافعه لمخالفته أحكام الشريعة المحمدية التي يقال لنا إنه تصدى لمحاربتها.

والواقع، أن الحس القومي النبطي ليس غائباً عن وجدان ابن وحشية، ولكن ليس في سياق الأخذ بالثأر التاريخي من العرب والإسلام. فابن

وحشية يمثّل حالة نموذجية لمثقف ينتمي إلى شعوب البلدان المفتوحة التي انتهت إلى اعتناق ديانة الفاتحين بدون أن تقطع مع تاريخها ما قبل الفتح، وبدون أن تعتبر تراثها الثقافي لما قبل الإسلام «جاهلية» يتعيّن التنكّر لها. وإنه لظلم كبير، من هذا المنظور، أن يدرج ابن وحشية - صنيع نلينو به - في عداد «الشعوبيين». فالشعوبية صفة قد تنطبق على الفرس، لا على النبط. إذ لا معقولية تاريخية للحركة الشعوبية إلاّ بقدر ما تصدر عن شعوب حية وقوى قومية مقتدرة - شأن الفرس في العهد العباسي - على التحرك تحت عباءة الإسلام لاستعادة النفوذ السياسي والثقافي المفقود مع الفتح الإسلامي. ولكن النبط الكسدانيين، الذين ينتمي ابن وحشية إلى أصولهم، ما كانوا يمثلون مثل تلك القوة الحية والمقتدرة. فقد كانوا أقرب حالاً إلى الموات القومي، ولم تكن لهم قوة النفوذ السياسي التي يتمتع بها الفرس، كأكبر شريك للعرب في الحكم في العهد العباسي، ولا حتى قوة النفوذ الثقافي التي كانت تتمتع بها أمة مثل السريان لا أمل لها، بحكم نصابها الذمي، في المشاركة السياسية. فالنبط الكسدانيون كانوا تحولوا حتى قبل الإسلام إلى **بقايا أمة**. فبقاؤهم على الوثنية **الآرامية** أبقاهم خارج مدار الفاعلية التاريخية في رقعة جغرافية كانت تتحكم بها قبل الإسلام قوى ثلاث: الفرس الساسانيون والروم البيزنطيون والسريان المتنصرون الذين قطعوا، بتنصرهم، مع هويتهم الآرامية.[٢٠] ويلوح أن وضعية الشلل التاريخي هذه قد تفاقمت في ظل الإسلام، فصارت أقرب إلى الموات منها إلى البيات الشتوي. وهذا ما حوّل مشروع ابن وحشية في ترجمة الآثار المتبقية من حضارتهم - ومنها **الفلاحة النبطية** - من مشروع للفخر القومي إلى مشروع للهجاء القومي. **فليس أكثر من ابن وحشية اعتزازاً بماضي**

(٢٠) معلوم أن الآرامية صارت، لدى السريان الذين تسموا بهذا الاسم بعد تنصرهم، مرادفة للوثنية.

النبط، **وليس أكثر منه اشمئزازاً من حاضرهم**. فالصورة التي يرسمها عنهم في تقديمه لترجمته مسرفة في لوذعيتها إلى حد كاريكاتوري. فهو لا يتردد في أن يصف «الكافة من هؤلاء القوم، الذين هم بقاياهم» بأنهم «كالبقر والحمير والعاجزين عن فهم شيء من علوم أسلافهم» (ص٦). وأكثر ما يغضبه فيهم أن يكونوا قد قطعوا مع تراثهم ومع تاريخهم حتى قبل أن يقطعهم الإسلام عنهما. ولا شك في أن حسّ الهوية والانتماء القومي لدى ابن وحشية هو الذي حدا به إلى تصميم مشروعه الإحيائي. وهو مشروع لا يقبل الوصف بأنه «شعوبي» - بالمعنى المتداول لهذه الكلمة عصرئذ - لأن **سقفه الأعلى ليس إحياء أمة الكسدانيين، بل إحياء ذكرها**. فابن وحشية يناضل على جبهة سمعة الكسدانيين ثقافياً، وليس على جبهة تغيير واقع حالهم الميئوس منه تاريخياً. في ذلك يقول: «إن قصدي الأول وغرضي إنما هو إيصال علوم هؤلاء القوم، أعني النبط الكسدانيين منهم، إلى الناس وبثّها فيهم ليعلموا مقدار عقولهم ونعم الله عندهم في إدراك العلوم النافعة الغامضة واستنباط ما عجز عنه غيرهم من الأمم، وذلك أنني وصلت إلى كتبهم في زمان قد درس فيه ذكرهم ونسخت فيه أخبارهم وعدم إعلامهم، حتى لم يبق إلا ذكرهم فقط وذكر بعض علومهم، ذكراً كالخرافات بلا معرفة ممن يذكرها بها. فلما رأيت ذلك اجتهدت في طلب كتبهم فوجدتها عند قوم هم بقايا الكسدانيين وعلى دينهم وسنتهم ولغتهم. ووجدت ما وجدت عندهم من الكتب، وهم في نهاية الكتمان والإخفاء والجحود لها والجزع من إظهارها. وكان الله عز وجل قد ترزقني قبل ذلك من المعرفة بلغتهم، التي هي السريانية القديمة، ما لم أره مع كثير أحد.[٢١] وذلك أنني منهم، أعني من

(٢١) هي إذاً لغة شبه بائدة، وليست السريانية الغربية التي بقيت تتمتع، حتى عصر ابن وحشية على أقل تقدير، بنصاب لغة ثقافة عالمة، فضلاً عن النطق بها من قبل الأكثرية السريانية التي تحولت شيئاً فشيئاً إلى أقلية.

نسل بعضهم، ومكّنني الله تعالى بالمال والدنانير، فله الحمد، فوصلت إلى ما أحببت من كتبهم بهذه الوجوه التي عددتها، من أنني منهم وأني عارف بلغتهم وأنني متمكّن من المال. فاستعملت المداراة والبذل ولطيف الحيلة، إلى أن وصلت إلى ما أمكن من كتبهم» (ص ٥-٦).

وبديهي أن المعلومة التي قدّمها ابن وحشية في هذا النص في غاية الأهمية من وجهة النظر الأنثروبولوجية والتاريخية. فالتقية لم تكن ممارسة موقوفة على الفرق المضطَهدة أو المبدَّعة داخل الإسلام وحده، بل كانت تمثّل مظلة الحماية أيضاً للفرق، أو لبقايا الفرق الدينية، من خارجه، وهذا إلى عصر ابن وحشية على أقل تقدير، أي إلى مطالع القرن الرابع للهجرة. ولقد كان على ابن وحشية أن يكسر حاجز التقية هذا وأن يداريه في آن معاً. وقد لجأ في سبيل ذلك إلى إغراء المال وحجة العقل. فبحثه عن تراث أسلافه قاده إلى إنسان كان بحوزته مجموعة من كتب الكسدانيين، وكان يكتمها شديد الكتمان. ولكن بما أن هذا الإنسان كان يتميّز عن جملة بقايا الكسدانيين وينفصل، على حد تعبير ابن وحشية بالذات، عن «حماريّة هذه الكافة»، فقد أقنعه بأن يسلمه بعض تلك الكتب لينقلها إلى العربية، وتحديداً منها ما كان يتصل بالعلوم، لا بالشريعة. فالشريعة يسري عليها مبدأ التقية، وكتمانها - كما أوصى الأسلاف - واجب وصائب. أما «العلوم النافعة للناس الدارسة عنهم» فـ«غير جارية مجرى الدين والشريعة، ولا داخلة في الوصية بالكتمان». و«لو نقلت هذه الكتب أو بعضها إلى العربية حتى ينظر فيها الناس... لعرفوا من هم واضعوها، ولكبروا في نفوسهم وعظموا عندهم... ولعلهم أن ينتهوا عن ثلب النبط». إذ متى ما عرف الناس - كما يضيف ابن وحشية قائلاً - «مقدار علومنا وانتفعوا بما وضع أسلافنا، صار في ذلك ضرب من الفخر لنا والتنبيه على فضلنا» (ص ٦-٧).

هكذا خرج مشروع ابن وحشية لإحياء التراث النبطي إلى النور، فكان أول كتاب ينقله إلى العربية - كما يذكر - **«كتاب دواناي البابلي في أسرار**

الفلك»، ثم كتاب «**الأدوار الكبير**»،[٢٢] ثم عدة كتب أخرى، وأخيراً كتاب «**الفلاحة**» الذي «استكبره واستطاله» في أول الأمر وخطر بباله اختصاره، ثم قرّر أن ينقله «على تمامه وكماله» لعظم ما رأى «من فائدته وجميل موقعه في إفلاح الأرض وعلاج الشجر وزكا الثمار» (ص٨). ولعلّ قرار ابن وحشية بترجمة **الفلاحة النبطية** كاملاً هو ما يفسر تأخره في نشره إلى حين ساعة وفاته. فالكتاب، على كونه موسوعة في علم الزراعة، لا يخلو من إشارات، مقتضبة تارة ومطوّلة طوراً، إلى ديانة الكسدانيين القدامى وطقوسهم الوثنية. ولا يستبعد أن يكون ابن وحشية قد أمسك عن نشره وإذاعته في الناس قرابة ثلاثين سنة تقيداً منه هو نفسه بمبدأ التقية. فالكتاب، بالشق الذي يتعلق منه بوثنية النبط، قد يتحوّل من مفخرة لهم إلى مثلبة. ومن هنا قد يكون مصدر تردد ابن وحشية، وهو تردد لم يحسمه إلا دنو ساعة الأجل.

هل نستطيع أن نتخلص من احتمال كهذا إلى أن مبدأ التقية قابل للتطبيق على ابن وحشية نفسه؟ بعبارة أخرى، هل نستطيع أن نساير ذلك الفريق من المستشرقين الذي ذهب إلى أن ابن وحشية كان يصدر، في نحله كتاب **الفلاحة النبطية**، عن «عداء مبطن للعرب والإسلام»؟ من حسن الحظ أننا نملك، عدا إشارة ابن الزيات إلى ميوله الصوفية، قرينتين ثمينتين من شأنهما أن تساعدا على حسم ذلك السؤال بالسلب. ففي تدخلين لابن وحشية على النص من خارجه، نراه يحدد بوضوح موقفه من مسألة الشرك والتوحيد، ومن مسألة الحكم العربي.

ففي التدخل الأول يعلق ابن وحشية على كلام لقوثامي - مؤلف **الفلاحة النبطية** - بصدد الخلافات التي كانت قائمة في صفوف الكسدانيين بين عبدة الكواكب وعبدة الأصنام، وكذلك بين أنصار الشرك الخالص وبين من كانوا يقولون بتأويل توحيدي لكلام بعض حكمائهم من أمثال أنوحا

(٢٢) يذكر ابن النديم بالفعل من كتبه «**كتاب أسرار الكواكب**» و«**كتاب دوار على مذهب النبط**».

(=نوح) وينبوشاد. فقوثامي يحكي أن ينبوشاد كان يرى أن أدمي (=آدم)، أقدم أنبياء الكسدانيين، ما «كان يرى عبادة الأصنام، بل كان يرى عبادة الكواكب، يتقرّب بعبادتها إلى من هو فوقها ومن هو أقوى منها»، مثله في ذلك مثل أنوحا الذي «أنكر على أهل بلده عبادة الأصنام» ودعاهم إلى ما يشبه عبادة الإله الواحد، فـ«ضربوه وشجّوه وأدموه وحبسوه». وتخوفاً من مصير كهذا، فإن قوثامي، بعد أن يكيل المديح لينبوشاد، يعود فيذمه، بلفظ لا يخلو من غموض، لأنه خالف دين قومه. هنا يتدخل ابن وحشية ليقول: إنه ليظهر لي من كلام قوثامي أنه كان على مذهب ينبوشاد، إلا أنه ليس يقدر يفصح بذلك. ألا ترى كيف... يخلط ذمه له بالمدح له، ويصوّب رأيه تصويباً خفياً مخبواً؟ وهذان جميعاً، ينبوشاد وقوثامي، يومئون إلى صحة التوحيد وينصرونه، لأنهم كانوا يعتقدونه. لكنهم يخفون ذلك جهدهم خوفاً على أنفسهم من أهل أزمنتهم والملوك الذين كانوا على عصرهم وفي دهرهم. وما زال في القديم، على حسب ما وجدت في كتب النبط، أنه لم يزل رجل بعد رجل يظهر فيهم، يرى التوحيد وخلع عبادة الإله غير الواحد القديم ويدعو إليه. وربما لم يمكّنه الإفصاح، فأومى به. كذلك كان أنوحا، هذا الذي هو مذكور في هذا الكتاب، وينبوشاد مثله، يومئ إلى التوحيد وينصره، وقوثامي أيضاً عندي مثلهما. ولقد منّ الله تعالى علينا بمعرفته والتوحيد له على أكرم خلقه سيدنا محمد بن عبدالله النبي (ص). فأخرجه في خير عصر وأكرم أوان وأيّده وأعلى أمره وأظهره حتى قهر الأممِ، كما وعد قومه وأخبر أمته أن عقبى الدار تكون لهم، وأنه وعدهم أنه يمكّن لهم دينهم ويستخلفهم في الأرض كما استخلف من كان قبلهم. فأخبرهم بهذا ووعدهم به، وهم في قلة. فصحّ ما أخبرهم به وتمّ وعده لهم، فكان في هذا أعظم آية وأكبر علم وأدلّ دليل على صحة نبوته» (٤٠٥-٤٠٦).

هذا عن التوحيد والإسلام. أما عن العداء المبطن المزعوم للعرب من موقع النزعة القومية النبطية الثأرية، فلا ريب في أن ابن وحشية، الذي

اعتنقت أسرته الإسلام منذ أربعة أجيال على الأقل كما يستدل من سلسلة نسبه[٢٣]، لم يكن يستشعر نفسه عربياً. ولكنه كسليل للنبط الكسدانيين ما كان يكنّ عداء للعرب، بل كان يعتقد على العكس أن لهم منة على النبط بقدر ما أخذوا لهم بثأرهم التاريخي من الفرس الذين كانوا سبقوا العرب إلى إبادة مُلكهم ومحو كيانهم القومي ووضع اليد على تراثهم العلمي. وموقف ابن وحشية يتّضح بجلاء لا مزيد عليه عندما يتدخل على النص في معرض الكلام عن نبات السلجم ليلاحظ أن استخراج ماء السلجم وشربه والطبخ به معمول به على نطاق واسع في «بلاد فارس والري وأصفهان»، حتى غدا منسوباً إلى الفرس ومعروفاً بالاسم الذي سماه به الفرس، أي «شلمابه». وهنا يضيف ابن وحشية مصححاً: «أتوهّم أن الفرس تعلموه من النبط، وأن النبط سبقوهم إليه. فلما غلبوهم وملكوا ملكهم وأخذوا كتبهم، ورثوا علومهم واستخرجوا منها تلك الأطبخة المضافة إليهم المسماة بلغتهم». الشيء نفسه الشيء يصدق على «ذلك المعجون المسمى الشيلثا، فإن النبط، استنبطوه وركّبوه، وأكثر أطباء زماننا لجهلهم ينسبونه إلى الفرس ويقولون هو لهم. فلولا الغباء والغفلة لكان ينبغي أن يعلموا أنه للنبط من اسمه، فإن شيلثا اسم نبطي، وهو... أنفع من ترياق الفاروق... وأبلغ في شفاء السموم من الترياق الذي يسمونه الكبير». ويختم ابن وحشية تدخله - الذي لا يخلو من إطالة - بالقول: «وجملة الأمر أن العرب عملوا بالفرس مثل ما عمل الفرس بالنبط سواء، حذو النعل بالنعل، وانتصروا للنبط من الفرس. وهذا من قول الله تبارك وتعالى: «وتلك الأيام نداولها بين الناس»، فجاءهم العرب بدين اختاره الله تعالى لخلقه، فقهروهم بذلك، وبدّدوهم وأزالوا ملكهم ونعمهم، وقد كان - والله - ملكاً عظيماً كبيراً وأمراً هائلاً، فظهر

(٢٣) هو، حسب تعريف ابن النديم به، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرتيا بن بدنيا.

بذلك للعرب آية كبيرة في صحة أمرهم وأمر نبيهم صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً»[٢٤]، (٥٤٦-٥٤٨).

والحق أنه إن يكن ابن وحشية متعصباً على أحد، فليس على العرب، ولا حتى على الفرس الذين يستدرك في السياق نفسه ليقول إنه ما قال ما قاله «طعناً على الفرس ولا ازدراء بهم، بل هم أعقل وأعدل الأمم» (ص ٥٤٦) - بل على النصارى، وتحديداً السريان منهم. وهو لا يتعصب عليهم بصفته

(٢٤) الواقع أنه ليس ابن وحشية - بصفته مترجم **الفلاحة النبطية** - هو وحده، فيما يستدلّ من تدخله، من لا يكنّ عداء للعرب، بل كذلك مؤلف الكتاب نفسه، أي قوثامي الكسداني. ففي معرض الكلام عن نبات الصبار، الذي يصفه بأنه «نبات بري عربي خالص»، يورد لسلفه ينبوشاد أقوالاً في منافعه. ولكنه لا يلبث أن يعترض عليه بقوة حينما يختم بالقول في هذه المنافع: «العرب يفخرون بهذا، ومنا تلقوه وعنا أخذوه». يقول قوثامي: «هذا قول ينبوشاد في الصبر والصبار ومنفعتهما، وهو كما قال. إلا أن قوله في العرب إنهم أخذوا منافع ذلك منهم وتلقنوه عنهم ليس هو كما قال عندي، ولا أرد عليه قوله ولا أكذّبه، إلا أنه يبعد في نفسي أن يكون شيء مخرجه في بلادهم ويجربونه كثيراً ويستعملونه، نقول نحن أنهم تعلموا منافعه منا. فنحن إلى أن نكون تعلمنا ذلك منهم وأخذناه عنهم أحرى وأولى. ولا يظن بي ظان أنه ذهب علي رأي ينبوشاد في العرب، لأنه يرى أنها أمة تولاها الزهرة، وليس لمن تولاها الزهرة علم ولا حكمة ولا فكر ولا استنباط لشيء. ونحن مع هذا قد نشاهد لهم ذكاء وفطنة حادة وبديهة حسنة... ولهم قيافة الأثر، وهو دليل على فرط فطنتهم وبليغ ذكائهم. وإن كان للهند قيافة حسنة، فإن العرب قيافتهم أحدّ» (ص ١١٦٠-١١٦١).

[يبقى أن نقول إن اعتراض قوثامي هذا على حكم ينبوشاد السلبي على العرب، ودفاعه عن ذكائهم وفطنتهم وعلمهم لا يصفع فقط الدعوى الاستشراقية عن العداء المبطن للعرب، الكامن زعماً في أسس **الفلاحة النبطية** تأليفاً أو ترجمة، بل ينسف أيضاً الدعوى الجابرية عن انتماء هذا الكتاب إلى ثقافة العقل المستقيل والأيديولوجيا التنجيمية «اللاعقلانية». فموضع اعتراض قوثامي على ينبوشاد أنه يحكم بتجرد العرب من العلم والحكمة والفكر بحكم تبعيتهم المفترضة للزهرة، ويلاحظ أن هذه التبعية المفترضة ما حالت دون أن يكون لهم ذكاء وفطنة وبديهة. فقوثامي هو من رافضي الحتمية النجومية. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة].

مسلماً، بل حصراً بصفته كسدانياً ما خان انتماءه الآرامي كما خانه السريان عندما تنصّروا وتنكّروا لهويتهم الآرامية. وكلمة «خيانة» لا تبدو هنا في غير محلها، وابن وحشية لا يداري ألفاظه: فعنده «إن جميع هؤلاء النصارى الذين في هذه البلاد وما حولها من الأقاليم أصولهم نبط كلهم، وهم يمخرقون بالروم ويوهمون أنهم منهم، من أجل الموافقة في النصرانية، وأيضاً فلأن الناس كلهم ينتفون من النبط ويأنفون أن يضيفوا أنفسهم إليهم» (ص ٥٤٧). ومن هنا حملته، ودوماً في سياق الكلام عن معجون الشيلثا، على أطباء النصرانية: فهم، وليس أحداً غيرهم، من أقنعوا ملوك العرب بالامتناع عن عمل الشيلثا، رغم تفوّقه في المنفعة على الترياق، جهلاً منهم وتعصباً. إذ «لما توهموا أنه دواء ركّبه الفرس عدلوا عن ذكره البتة واطرحوه وزيفوه» لعصبية منهم «بالنصرانية ونصرة دين الروم على الفرس... ولم يكن هذا منهم عصبية للروم على النبط. ولكن لما توهموا لجهلهم أنه للفرس اطرحوه لذلك وأزروا عليه، وهو لأسلافهم من النبط... فما أعمى قلوبهم وأثخن أعينهم: أيصير الشيء نافعاً بالعصبية له، وتذهب منافع آخر بالعصبية عليه؟». ويعود ابن وحشية هنا أيضاً إلى تبرئة العرب، فيقول مخاطباً تلميذه ابن الزيات: «وما أعلم، يا بنيّ، وقد جلت أكثر الربع المسكون، أن أحداً عمل الشيلثا منذ ظهر الإسلام وجاءت الدولة العربية. وقد عمل عدة من ملوك العرب الدرياق الكبير، وإنما عدلوا عن عمل الشيلثا لمنع أطبائهم لهم منه وتزييفه والطعن عليه ومدحهم الدرياق والحضّ على عمله.[٢٥] وملوك العرب غير ملامين في هذا، لأنهم لا علم لهم بالطب، وإنما يرجعون إلى أقاويل من وجدوه يتطبب في زمانهم وعلى عهدهم، وهم هؤلاء النصارى المتصنعون بالجهل وقلّة العقل في الدين وأمور الدنيا كلها» (ص ٥٤٨).

---

(٢٥) معلوم أن الترياق (أو الدرياق)، كما يدل اسمه المشتق من اليونانية، مركب دوائي رومي.

تاريخ التأليف

إن مسألة تزييف **الفلاحة النبطية** لا يمكن أن تحسم إيجاباً أو سلباً إلاّ إذا أمكن تحديد تاريخ تأليفه. والحال أن الملف العلمي المتكوّن بهذا الخصوص فضفاض ومتناقض إلى حد مذهل. فبين غوتشميد الذي أرجع زمن التأليف إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وبين رينان الذي أرجعه إلى القرن السادس للميلاد، تمتد مسافة زمنية معلقة فوق التاريخ لا تقلّ عن عشرين قرناً. وإذا أخذنا أيضاً الفرضية القائلة، على لسان نولدكه ونلينو وماسينيون وكراوس وكوربان، إن **الفلاحة النبطية** «زيف من زيوف العهد العربي»، فإنه يتعيّن علينا أن نمدّد تلك المسافة المعلقة فوق التاريخ إلى ما يناهز الخمسة والعشرين قرناً.

وحتى نعبر هذه المسافة بما فيه الكفاية من الأمان العلمي، فإننا لا نملك من خيار آخر سوى أن نطبق عليها منهج الحفريات (=الأركيولوجيا) بحصر معنى الكلمة. فكتاب **الفلاحة النبطية** ينطوي على نحو مئة اسم علم من أسماء الأشخاص، وعلى نحو مئتي اسم علم من أسماء الأماكن من قرى ومدن وبلدان. ولا شك أن الأكثرية الساحقة من هذه الأسماء خرساء وغير قابلة للاستنطاق، إما لأنها مجهولة تماماً كأسماء «كاماش النهري» و«طامثرى الكنعاني» و«ماسي السوداني»، وإما لأنها لا تحمل، فيما يتعلق بتاريخ التأليف، دلالة زمنية معينة كأسماء «مصر» و«العراق» و«فارس» و«بابل». ولكن هناك بالمقابل تسميات لأماكن أو لأشخاص تقطع - هذا أقل ما يمكن قوله - بأن التأليف ما كان له أن يتم قبل أن تكون هذه الأماكن أو الأشخاص قد رأت النور تاريخياً. فهناك على سبيل المثال إشارة إلى شجرة باسم «أسيرثا» يقول عنها مؤلف **الفلاحة النبطية** إنها «شجرة غريبة ظريفة جلبت إلى بابل من طرف جبل الكام، مما يلي البحر منه، من قرى أنطاكية» (ص ١٢٣٥). والحال أننا نعلم أنه ما كان ثمة وجود لمدينة بهذا الاسم في

أي مكان من العالم قبل أن يشيدها في نحو العام ٣٠٠ق.م. سلوقس الأول نيكاتور، أحد قادة الإسكندر المقدوني وأول ملوك السلالة السلوقية، على المجرى الأسفل لنهر العاصي، وعلى بعد قرابة ٣٥ كم من البحر، ويطلق عليها اسم والده انطيوخس. ويتحدث كتاب **الفلاحة النبطية** في ما لا يقل عن خمسة مواضع عن **القبط** (ص ١٣١٩) **وبلاد القبط** (ص ١٢٢٨)، علماً بأن قدامى المصريين لم يعرفوا أنفسهم بهذا الاسم، بل كانوا يتسمون بـ«الكميتيين».(٢٦) وكان أول من أطلق عليهم اسم «**القبط**» اليونانيون. وكان لا بد من انتظار العهد الهلنستي لتشيع هذه التسمية في الاستعمال وليسمي به المصريون أنفسهم ابتداءً من القرن الثالث ق.م. على أبعد تقدير. ويسمي الكتاب أيضاً **أسقولوبيا** في سبعة مواضع ويصفه تكراراً بأنه «رسول الشمس» (ص ٧٤٨، ١٣١٨، ١٤٨٣... إلخ) ويعتده من قدامى حكماء النبط شبه المؤلهين.(٢٧) والحال أننا نعلم أن «إسقلابيوس» إله يوناني، وإن عبادته كإله للشفاء لم تنتشر خارج اليونان إلا في العصر الهلنستي، وتحديداً في القرن الثاني قبل الميلاد حيث بلغ تعداد معابده يومئذ ٣٦٠ معبداً.(٢٨) ويستخدم الكتاب تعبير «الفلاسفة» (ص ١٢٤٥)، وهو مصطلح لم يدرج في الاستعمال خارج اليونان إلاّ في العصر الهلنستي أيضاً. والشيء نفسه يصدق على استخدامه تعبير «لغة الفهلوية» (ص ١٦٥)، والفهلوية كلغة لم تفرض

---

(٢٦) أي سكان الأرض الغامقة اللون، «كميت»، التي يشكلها وادي النيل بالمضادة مع الأرض الفاتحة اللون، «دشرت»، التي تشكلها الصحراء المحيطة به من كلا جانبيه. انظر في ذلك: كلير لالويت: **امبراطورية الرعامسة** *l'Empire des Ramses*، فايار، باريس ١٩٨٥، ص١٢.

(٢٧) لا ننسَ أن الشمس هي أكبر آلهة النبط، وهي تؤلف مع القمر زوج النيّرين، ويليهما الكواكب الخمسة.

(٢٨) موريس سارتر: **الشرق الروماني** *l'Orient Romain*، منشورات سوي، باريس ١٩٩١، ص٤٦٦.

نفسها في الاستعمال إلاّ في القرن الأول قبل الميلاد؛ فهي في الأصل لغة الفاتحين الفرثيين الذين غزوا إيران في منتصف القرن الثالث ق.م.، ثم امتدوا إلى ما بين النهرين في القرن الثاني ق.م.، ولم يتحول لسانهم إلى لغة مكتوبة إلاّ عندما تمكّن الكتبة الآراميون من أدائه بالأبجدية الآرامية في القرن الأول قبل الميلاد.[٢٩] ويسمي الكتاب «حمير» (ص١١٦٠)، ونحن نعلم أن حِمْيراً كقوم لم يبدأ لهم وجود تاريخي قبل أن تنتقل عاصمة السبئيين من مأرب إلى ريدان في ظفار عام ١١٥ ق.م. ويسمي أيضاً «صنم تهامة: نسراً» (ص٢٩٦)، وقد كان معبود حمير.[٣٠] ونتقدم إلى الأمام أكثر في الزمن مع تسمية **الفلاحة النبطية** لمدينة تكريت في نحو من خمسة عشر موضعاً (ص ٢٣٢، ٢٣٦ . . . إلخ)، ونحن نعلم أن هذه المدينة قد أنشأها ملك أرمينيا تكران الكبير باسمه عندما فتح بلاد ما بين النهرين وسوريا الشمالية عام ٨٣ ق.م. وإذ نقترب على هذا النحو من العصر الميلادي، نكون قد ابتعدنا كثيراً ليس فقط عن تحقيب غوتشميد الذي أرجع زمن التأليف إلى القرن الرابع عشر ق.م.، بل كذلك عن تحقيب كاترمير الذي أرجعه إلى القرن السادس ق.م. وعندما يسمي مؤلف **الفلاحة النبطية** في موضعين مدينة «**الحضر**» (ص ٤٠٨ و٩٥٥)، فإنه يكون قد أدخلنا إلى العصر الميلادي نظراً إلى أن إنشاء هذه المدينة يعود تاريخه إلى نحو العام ٧٠م حسب تقدير جورج رو الاختصاصي الكبير بتاريخ العراق القديم.[٣١] ثم لا نلبث أن نضع قدماً أخرى في العصر الميلادي مع ذكر «بابا» في سياق الكلام عن شجرة الخرنوب الشامي التي لها خواص «فيها عجائب، قد

---

(٢٩) ميشيل روش: **الامبراطوريات الكونية من القرن الثاني إلى القرن الرابع** Les Empires Universels II-IV siècles، منشورات لاروس، باريس ١٩٦٨، ص ١١٥.

(٣٠) محمود سليم الحوت: **الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٢.

(٣١) جورج رو: **ما بين النهرين** *La Mésopotamie*، منشورات سوي، باريس ١٩٨٥، ص ٤٤٨.

ذكرها بابا، من أحاديث زعم أنها جرت بينها وبين شجرة البق، وأجوبة كانت منها إلى تلك ومن تلك إليها، مما يجري مجرى الآداب والحكم والآيات والاعتبارات» (ص١٨٤). فبابا المشار إليه هو، على ما نرجّح «بابا المتنبئ» الذي لقّبه السريان باسم «نبي حران» والذي لا تستبعد مصادرهم التاريخية أن «يكون قد أدرك الميلاد، فعاش في القرن الأول قبله، وفي مطلع القرن الأول بعده».(٣٢)

ولكننا إذ نتقدم على هذا النحو بحذر في العصر الميلادي، فإن حفرياتنا لا تعود تقودنا إلى أي أثر يمكن أن نستدلّ منه على تأخّر زمن التأليف إلى القرن الرابع أو الخامس أو السادس للميلاد، بحسب ما كان افترض رينان وبحسب ما يذهب إليه ناشرا **الفلاحة النبطية** مخطوطاً ومطبوعاً، نقصد فؤاد سزكين وتوفيق فهد. فليس هناك أي إشارة إلى أي واقعة من الوقائع الكبرى التي تحكمت بالمصير السياسي والثقافي لبلاد ما بين النهرين في حقبة القرون الأولى من العصر الميلادي مثل قيام الدولة الساسانية والفتح الروماني وظهور المانوية وانتشار المسيحية. وقد يقال هنا إن حجة الصمت غير كافية. وهذا صحيح بصفة عامة. ولكنها بالمقابل تكون حاسمة عندما يتعلق الأمر، كما في الحالة التي نحن بصددها، بتحديد التحقيب التاريخي. فعندما توضع الأمور في غير نصابها - كما يفعل من ذهب من المستشرقين أو الدارسين إلى أن **الفلاحة النبطية** هو من زيوف العهد الساساني أو العهد العربي - فلا عجب ألا تهدينا الحفريات إلى أي

---

(٣٢) فولوس غبريال وكميل أفرام البستاني: **الآداب السريانية**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٢. هذا، ويغلط توفيق فهد في تحديد هوية بابا هذا، فيحسبه بابا ملكا، ملك أنباط العراق الذي ذكره الطبري في تاريخه والذي تحالف مع أردوان، ملك أنباط سورية، لمحاربة أردشير الأول، مؤسس السلالة الساسانية (٢٢٦-٢٤١م). وقد كانت هذه القرينة المغلوطة واحدة من القرائن، أو بالأحرى الحدوس، التي حملت توفيق فهد على تحديد تاريخ تقريبي لتأليف **الفلاحة النبطية** يتراوح ما بين القرن الثالث والقرن الخامس للميلاد.

أثر لمثل ذلك النصاب. فالحفريات لا تستطيع أن تكشف إلاّ عن ماضٍ له وجوده في الأعيان، لا عن ماضٍ افتراضي لا وجود له إلاّ في الأذهان.

والواقع أن هناك ما هو أكثر من حجة الصمت. ففيما يتعلق بالمسيحية مثلاً، فإننا لا نلاحظ فقط غياباً مطلقاً لآثارها في **الفلاحة النبطية**،(٣٣) بل هناك أيضاً نوع من النفي غير المباشر لواقعة انتشارها. فلو أن قوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، عاش فعلاً في القرن الخامس للميلاد، أي القرن الذي كرّس غلبة المسيحية على بلاد ما بين النهرين انطلاقاً من قاعدتها الأولى في مدينة الرها السريانية (خلا الاستثناء الذي تمثله حران ببقائها صامدة - بصورة جزئية على الأقل - على وثنيتها)، لما كان له أن يقول ما قاله في النص التالي الذي لا بد أن نضعه في سياقه حتى نفهم دلالته. فقوثامي كان مقيماً في سرّه على شريعة أدمي (= آدم) الداعية إلى عبادة الكواكب، ويأبى أن يتحول عنها إلى شريعة ابنه ايشيتا (= شيت) الداعية إلى عبادة الأصنام. ولكنه يلاحظ آسفاً أن الشريعة التي نسخ بها ايشيتا شريعة أبيه «صارت هي المستعملة الباقية»، ويضيف بأسف أشد: «وأظن أنها ستبقى على الدهر لظهورها منذ عهد إيشيتا وإلى زماننا هذا. وما نرى إلاّ أنها تزداد كل يوم قوة وظهوراً وانتشاراً، ويدخل الناس فيها أرسالاً أرسالاً. فلذلك ظننت أنها ستبقى ويدرس غيرها من نواميس الكسدانيين وغيرهم من أجيال النبط، كما درست أديان كانت قديماً قد سمعنا بها، لم يبق من معتقديها والمتدينين بها أحد البتة» (ص ٧٣٠). وأقل ما يمكن قوله هنا إن قوثامي

---

(٣٣) أشار بعض المستشرقين إلى وجود آثار من المسيحية في **الفلاحة النبطية**. ولكن يبدو أننا ههنا أمام خطأ في التأويل وقلب لمعادلة التأثير والتأثر. **فالفلاحة النبطية** تتحدث مثلاً عن عيد الميلاد وعيد رأس السنة، ولكنهما العيدان الوثنيان لا العيدان المسيحيان. فعيد الميلاد هو عيد ميلاد الزمان في ليلة ٢٤-٢٥ كانون الأول/ديسمبر، وعيد رأس السنة هو عيد السنة البابلية الجديدة التي تبدأ في الأول من نيسان/ أبريل. فليس ههنا تأثير للمسيحية، بل تأثر للمسيحية بما سبقها، أي بالوثنية الآرامية.

كان بعيداً كل البعد عن الحدس بالمقلب التاريخي الذي كانت تعدّه المسيحية لشريعة إيشيتا، أي للوثنية.

لماذا؟ لأنه عاش وكتب **الفلاحة النبطية** في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد، ويومئذ لم تكن النصرانية قد دخلت بصورة فعلية إلى بلاد ما بين النهرين، ولا حتى إلى الرها التي لم يتنصر ملكها الأبجر الثامن (١٧٧-٢٢١م) - إذا صح أنه تنصّر - إلا في مطلع القرن الثالث للميلاد.(٣٤) ونحن إذ نقطع بأن ذاك هو تاريخ تأليف **الفلاحة النبطية** فإننا لا نفعل ذلك تخميناً أو حدساً، بل بالاستنتاج المباشر من نص الكتاب نفسه. وليس أقوى من حجة النص عندما تنطق من تلقاء نفسها دونما قصد مسبق من قبل صاحب النص لإنطاقها بما تنطق به. فقوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، يروي قصة وقعت في أيامه، أو قريباً من أيامه، مفادها أن «رجلاً من السحرة... عمل سرّاقة سحرية، فسرق بها من بقر الملك في باكوراتي من عمل كوثا ربّا ثلاثين بقرة». فلما تناهى الأمر إلى الملك «استشاط غيظاً وجمع وجوه أهل كوثا ربا فقال: إنكم لن تنتهوا عن كيدي كما كنتم تحتالون على أبي «نصره» أو أقتلكم كلكم. لِمَ لم تكونوا تصنعون بملوككم مثل هذا الصنيع، فلما ملكنا نحن عدوتم علينا بالأذى والمكائد؟» (ص ١٤١٨-١٤٢٠). ولسنا معنيين هنا بمتابعة القصة، ولا ببيان كيف رد وجهاء كوثا ربا للملك بقراته الثلاثين. وإنما المهم أن الملك قد سمّى أباه باسم «نصره». والحال أننا هنا أمام شخصية تاريخية حقيقية. فـ«نصره» هو ثالث ملوك السلالة الآرامية، أو الكنعانية الشامية كما يسميها مؤلف **الفلاحة النبطية**، التي حكمت إقليم بابل، من عاصمتها في كوثا ربا(٣٥) ثم في

---

(٣٤) موريس سارتر: **من الإسكندر إلى زنوبيا** D'Alexandre à Zénobie، **تاريخ المشرق القديم من القرن الرابع ق.م. إلى القرن الثالث ب.م.**، منشورات فايار، باريس ٢٠٠١، ص ٩٥٤.

(٣٥) هي اليوم الكوت.

الحضر، في الحقبة ما بين ٨٥-٢٤٠م، قبل أن يطيح بها شاهبور الأول، ثاني ملوك الساسانيين، بعد حصار دام سنة كاملة لعاصمتها. والملك، المعاصر لقوثامي، والذي يسمي في القصة أباه «نصره» هو سنطروق الأول الذي حكم بين ١٦٦ و١٩٠م، والذي كان أول من تسمى من أسياد الحضر باسم الملك.[٣٦] وعلى هذا نستطيع أن نقطع بأن قوثامي، الذي يذكر أنه ألّف كتابه في بابل وهو في الستين من العمر، قد عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد. ونحن لا نستطيع الافتراض أنه عاش إلى نهاية القرن الثاني لأنه لا يشير من قريب أو بعيد إلى واقعة حصار الرومان بقيادة سبتيموس ساويروس للعاصمة الحضر عام ١٩٨ في عهد الملك عبد سميا.[٣٧] ثم إنه ليس لنا، على الأخص، أن نفترض أنه عاش إلى ما بعد سقوط الحضر وانقراض سلالة ملوكها على أيدي الساسانيين عام ٢٤١م. وذلك لأنه يذكر في عدة من المواضع، وتحديداً في خاتمة كتابه، بأن الكنعانيين هم **الآن** ملوكنا. ومن ذلك قوله: «إن الكنعانيين، لما ملكوا إقليم بابل، بعد حروب كثيرة كانت بينهم وبين الكسدانيين، غلبوا عليها وملكوها، وها هم إلى الآن ملوكنا، أيّدهم الله بنصره» (ص ١٢٤٨).

وكما هو واضح من النصوص، ومن نصوص أخرى تالية، فإن العلاقة

(٣٦) انظر قائمة أسياد وملوك الحضر في: **معجم الحضارات السامية**، إعداد هنري سعيد عبودي، منشورات جروس برس، طرابلس ١٩٨٨، ص ٣٥٩. والقائمة هي كما يلي: نشر يهب السيد الأول (٨٥ - ١٠٥م)، ورود السيد (١٠٥ - ١١٥)، نصرو السيد (١١٥ - ١٣٥). نشر يهب الثاني (١٣٦ - ١٤٥)، معنو السيد (١٤٦ - ١٥٤)، ولجش (١٥٥ - ١٦٥)، سنطروق الأول الملك (١٦٧ - ١٩٠)، عبد سميا الملك (١٩٠ - ٢٠٠)، سنطروق الثاني الملك (٢٠٠ - ٢٤٠). هذا ويشير المؤرخون إلى أن انقطاعاً (ثورة قصر؟) قد حدث في السلالة الحضرية، وهذا ما يفسر أن سنطروق الأول لم يشرع بالحكم إلا عام ١٦٦م، أي بعد ثلاثين سنة من وفاة أبيه نصرو في عام ١٣٥م.

(٣٧) انظر تفاصيل واقعة الحصار هذه في: **من الإسكندر إلى زنوبيا**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٣٥-٦٣٧.

بين الكسدانيين وملوكهم الكنعانيين هؤلاء ما كانت تخلو من توتر. ولكن هل تكتسب من جراء ذلك مشروعيةً التأويلاتُ التكهنية المشتطة لبعض المستشرقين وقراءاتهم «الرمزية» **للفلاحة النبطية** على أنه كتاب مقاومة مبطنة من جانب الممثلين الثقافيين لسكان ما بين النهرين الأصليين ضد الفاتح العربي الأجنبي الذي أذلهم وأباد ملكهم ونظر إليهم - فوق ذلك كله - نظرة استصغار واحتقار؟

الواقع أن جميع نصوص **الفلاحة النبطية** التي يرد فيها ذكر للكنعانيين، إذ تشير إلى توتر لا ينكر في العلاقة بينهم وبين الكسدانيين، فإنها لا ترفع البتة هذا التوتر إلى مستوى العداء بين شعب أصيل مقهور وشعب أجنبي قاهر، بل تحصره وتجعل سقفه الأعلى ما قد ينشأ من سوء تفاهم بين أبناء العمومة أو بين بطون القبيلة الواحدة أو بين أحفاد الجد الواحد.

هكذا يقول قوثامي: «ما أطرف هذه العداوة الشديدة بين هذين البطنين، وهما من نسل أخوين من ولد آدم[٣٨]، وكانا من أم واحدة من أزواج آدم ونسائه... وأنا وإن كنت من الكسدانيين فإني لا أطعن على الكنعانيين، ولا ألزمهم حجة، وإنهم لما ملكونا قد أحسنوا فينا السيرة بعد تلك الهيّات التي كانت منهم إلينا ومنا إليهم» (ص ١٢٤٩).

ويقول في نص آخر في معرض نقاشه لمن يسميه بطامثرى **الكنعاني** في ما ادّعاه في كتاب له من أسبقية للكنعانيين على الكسدانيين في استخراج بعض الرقى: «نحن لا نقبل من طامثرى دعواه هذه التي فخر بها على جميع النبط وادّعى أنها لأهله وأقربائه. بل نقول إن هذه الرقى... إنما كانت من استخراج الكسدانيين... وليس قولي هذا، وحق الشمس، طعناً على طامثرى ولا تكذيباً وحسداً للكنعانيين؛ بل هم بنو العمومة الكرام والأقرباء ولحمنا ودمنا. ولكني

(٣٨) آدم في **الفلاحة النبطية** ليس أبا البشر بإطلاق، بل هو أبو النبط حصراً من كسدانيين وكنعانيين.

أعاتب طامثرى ها هنا... فأقول: ... لم تنصفنا يا طامثرى، من نفسك، ونحن مع ذلك مادحون لك لفضل علمك وفضل نفسك وعقلك وتمام أمورك. وقبل وبعد، فما لكم من الفضل فهو لنا، وما لنا فهو لكم، وليس بيننا فرق في شيء. فهنيئاً لكم منا، وهنيئاً لنا منكم، والسلام» (ص ١٢٩٩).

إذاً، وعلى العكس مما يمكن أن يكونه العداء المفترض بين النبط والعرب في ظل الفتح الإسلامي، فإن العداء بين الكسدانيين والكنعانيين كان عداء من داخل الدين الواحد والجنس الواحد واللغة الواحدة. وبدلاً من أن يكون له بعد الصراع القومي والديني والثقافي، فإنه كان أقرب إلى ما أسماه فرويد بـ **«نرجسية الفروق الصغيرة»**. فهو تمايز في الحساسية أكثر منه تعادياً شاملاً لجميع قيم الوجود، وهو أقرب إلى التنافس والتحاسد الذي يكون بين بلدتين متجاورتين منه إلى الصراع الوجودي الذي يكون بين بلد مفتوح وبلد فاتح تفصل بينهما - عدا علاقة التغلّب والقهر - هوة الاختلاف في الدين والجنس واللغة. فالكسدانيون والكنعانيون كانت تجمع بينهم هوية مشتركة هي الهوية النبطية، أو الآرامية بتعبير أدق، ولا تفرّق بينهم سوى اعتبارات المنشأ الجغرافي: فالكسدانيون بابليون، والكنعانيون شاميون. وبما أنهم في الأصل جميعاً كآراميين شعب مترحِّل، فإن أساطير المكان هي العلامة الفارقة الوحيدة في بطاقة هويتهم. وهذا ما يفسّر، فيما يفسر، قوة **الهوى الإقليمي في الفلاحة النبطية**. فلئن كانت جميع الشعوب التاريخية - وحتى الحديثة - تصدر في تصوراتها لعلاقتها بالشعوب الأخرى عن مركزية إثنية أو لغوية أو دينية، فإن المركزية الوحيدة التي تحكم العلاقة بين الكسدانيين والكنعانيين هي **المركزية الإقليمية**: فهوى الكسدانيين بابلي، وهوى الكنعانيين شامي.[٣٩] ونموذج هذه المركزية الإقليمية نجده في قول قوثامي: «اعلموا

(٣٩) دفعاً لأي سوء تفاهم، ينبغي أن نحاذر من الخلط بين كنعانيي **الفلاحة النبطية** وبين الكنعانيين التاريخيين: فهؤلاء الأخيرون قد انقرضوا منذ الألف الأول قبل الميلاد، =

أنه مما فضل به رب العالمين إقليم بابل أنها أرض يكون فيها ملتقى النهرين العظيمين الطيبين، دجلة والفرات، وأن عنايته بها كانت أكثر. وإن كانت عناية رب العالمين عامة لجميع الأقاليم... فإنها قد خصّت هذا الإقليم بخصائص ليست لغيره. فأرض هذا الأقليم أكرم الأرضين، وثماره أطيب الثمار... والناس المولودون الناشئون فيه أوفر عقولاً وأذكى قلوباً وأعدل طباعاً من جميع الأمم. فالناس كلهم من جميع أهل الأقاليم تراهم عياناً يقصدون هذا الإقليم يتعلمون من أهله أصناف العلوم ويستفيدون منه جميع الصنائع ويقتفون آثارهم في اللباس والزي والأعمال لجميع الأشياء. فأهل إقليم بابل هم كآلهة لجميع الناس وجميع الأرض»[٤٠] (ص ٣٦٠).

ومن هذا المنظور ينبغي أن نفهم المناظرات والمفاخرات التي يديرها قوثامي، في أكثر من موضع في كتابه، تارة بين «دواناي البابلي» و«مرداياي الشامي»، وأخرى بين «كاماش النهري» و«صردايا الكنعاني»، وثالثة بين «ماسي السوراني» و«طامثرى الكنعاني». والمناظرة الأخيرة تكاد تكون نموذجية في دلالتها على طريقة اشتغال المركزية الإقليمية. ففي معرض كلام قوثامي عن تأثير الرياح في طبائع الأقوام والبلدان، وخصائص الأرض والمزروعات، ودورها بالتالي في إذكاء العقول وإفسادها، يقول قوثامي: «وقد بيّن هذا ماسي السوراني في كتابه الذي كتبه إلى طامثرى الكنعاني لما بلغه كتاب طامثرى الذي فضل فيه بلاد الشام على إقليم بابل، وأهل الشام على أهله، وافتخر وزاد في

= ولم يبق منهم سوى الاسم الذي أورثوه للآراميين الذين تؤكد **الفلاحة النبطية** أن جدهم المشترك هو نمرود بن كنعان. والطريف أن المسعودي، البابلي الأصل، يستعيد هو الآخر في **«مروج الذهب»** اسطورة نمرود بن كنعان كجد مشترك لأنباط بابل.

(٤٠) غالباً ما ترتبط هذه النزعة المركزية الإقليمية، كما الحال في جميع المركزيات المماثلة، بنزعة وسطية. هكذا يقول مؤلف **الفلاحة النبطية**: «واعلموا أن أرض إقليم بابل، وإن اختلفت فيما بينها، فإنها أجود من كل أرض على وجه الأرض. وذلك أنها متوسطة، وخير الأمور وأفضلها أوسطها» (ص ٣٣٦).

الفخر. فكتب ماسي كتاباً طويلاً، جواباً لطامثرى على قوله، قال فيه بعد كلام كثير: «أما أنت، يا طامثرى، ففاضل جليل تَفْضُل على أبناء جنسك من أهل بلادك. فأما أن تساوي أهل هذا الإقليم الذين هم آلهة لجميع البشر، فلا... أفتراك في علمك وحكمتك تظن أنك تساوي قوماً يشربون ماء دجلة، وهو مادة زروعهم وغذاء شجرهم، وأنت تشرب ماء واقفاً في بحيرة قذرة عفنة الماء؟ فربما قد صفقته الرياح المغربية الخالصة، ففسد بفسادها، وغلّظته رطوبتها، وأفسدت منابتكم وثماركم، وأفسدت أبدانكم بإفسادها أخلاطكم وإحراقها دماءكم وبلاغمكم... فحدث بكم الأدواء البشعة الغليظة كالجذام والسرطان والدمامل والسلع... ومثل قولي لك، يا طامثرى، أقول لجيرانك اليونانيين الذين لولا كراهتي أن أسب أحداً لقلت إنهم كالبهائم، وإن كان قد خرج فيهم أفاضل. فإنهم يتفخّرون على أهل إقليم بابل، الواحد بعد الواحد منهم، فإن إضرار الرياح الرديئة، وخاصة المغربية الخالصة، بهم أشد من إضرارها بأهل الشام، وتمكّن فعلها في بلادهم أكثر من ذلك بالشام» (ص ١٠١٢-١٠١٣).

ونحن لا ندري كم المسافة الزمنية التي تفصل قوثامي عن طامثرى الكنعاني الذي يستشهد بآرائه وكتاباته في نحو من سبعين موضعاً في **الفلاحة النبطية**، ولكن تعبيره إياه بمجاورة قومه الكنعانيين لليونانيين يجعلنا نميل إلى الافتراض بأنه عاش في نهاية العصر الهلنستي، أو في بداية العصر الروماني. فانهيار حكم السلوقيين تحت ضغط الهجمات الرومانية أحدث في بلاد الشام، ولا سيما في باديتها، فراغاً أمنياً عرفت كيف تستغله القبائل النبطية التي تمكّن ملكها البترائي الحارث الثالث من الاستيلاء على دمشق نفسها في عام ١٠٣ ق.م.[٤١] وقد شهدت تلك الحقبة حركات نزوح سكانية واسعة أدّت إلى استيطان قسم من الأنباط في الأراضي الخصبة من بلاد الشام. ولكن الفتح الروماني المضاد، على امتداد القرن الأول قبل الميلاد والقرن

---

(٤١) **من الإسكندر إلى زنوبيا**، مصدر آنف الذكر، ص ٣٨٠.

الأول بعده، والذي انتهى باستيلاء الرومان على البتراء والقضاء على المملكة النبطية عام ١٠٦م، أدّى إلى هجرات سكانية مضادة ودفع بأسباط من أنباط الشام (=الكنعانيين) إلى النزوح صوب بلاد ما بين النهرين والدخول في مواجهات مسلحة مع أبناء عمومتهم من أنباط بابل (=الكسدانيين) انتهت باستتباعهم وإخضاعهم لسلطان زعمائهم الذين سيؤسسون أنفسهم في سلالة من الأسياد والملوك في عاصمتهم الحضر.

هنا يتعيّن أن نطرح سؤالاً: كيف أمكن للأنباط الشاميين أن يقيموا لهم دولة، بل مملكة، في الجزيرة العراقية وأن يوسعوها لتشمل إقليم بابل في ما بين القرنين الأول والثالث للميلاد، في زمن كانت فيه بلاد ما بين النهرين تخضع بأسرها لسيادة امبراطورية إيرانية كبرى هي الإمبراطورية الفرثية التي دام عهدها خمسة قرون متوالية من عام ٢٥٠ ق.م. إلى عام ٢٢٧ ب.م؟

إن الجواب عن هذا السؤال نجده في طبيعة البنية السياسية لهذه الدولة. فقد كانت الإمبراطورية الفرثية، على عكس الإمبراطورية الساسانية التي ستخلفها، ذات بنية فضفاضة - أو لامركزية كما قد نميل اليوم إلى القول. فالفرثيون قد احترموا التعددية الإثنية والدينية واللغوية لشعوب الرقعة الواسعة التي حكموها، ولم يحاولوا أن يفرضوا عليها لا لغة واحدة، ولا لاهوتاً واحداً.[٤٢] بل كان تنظيمهم لدولتهم الشاسعة، الممتدة من الفرات إلى هراة، ومن بحر قزوين إلى الخليج الفارسي، من طبيعة إقطاعية، وتفسح في المجال واسعاً أمام مبدأ الحكم الذاتي - كما نقول باللغة القانونية المعاصرة - ما دام مقروناً بالولاء الرسمي. فهم لم يخلعوا الملوك والأمراء المحليين، بل اكتفوا منهم بأداء الجزية. ولم يكن لهم حتى جيش نظامي

(٤٢) رومان غرشام: **إيران من الأصول إلى الإسلام** l'Iran des Origines à L'Islam، منشورات ألبان ميشيل، باريس ١٩٧٦، ص ٢٦٢.

موحد ودائم. بل كان التجييش يتم - كلما اقتضت الحاجة - عن طريق الإمدادات بالرجال الأحرار والعبيد التي يبعث بها أمراء الولايات المستقلة ذاتياً. ومع أن الفرثيين هم الذين طردوا السلوقيين من بلاد ما بين النهرين، فقد تركوا العديد من المدن السلوقية تحتفظ بنظامها اليوناني مكتفين بأن يضعوا على رأسها مرزباناً إيرانياً. هذا فيما يتعلق بالمدن «العدوة». أما الإيالات الإقليمية والتجمعات البشرية الإثنية أو الدينية، فقد أعطيت الحق في إقامة إمارات، بل ممالك مستقلة بذاتها، ومنها مملكة حدياب في منطقة ما بين الزابين، ومملكة سريانية للملوك الأباجرة في الرها، دامت من عام ١٣٢ ق.م. إلى عام ٢١٦ ب.م.، ودولة يهودية فراتية صغيرة دامت عشرين سنة في آخر عقدين من العصر ما قبل الميلادي.[٤٣] وإنما في سياق نظام الحكم المحلي المعمم هذا نستطيع أن نفهم أن تكون قد قامت في الجزيرة العراقية وإقليم بابل في عهد الفرثيين دولة كنعانية - كسدانية أباحت لقوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، أن يقول تكراراً: «الكنعانيون هم الآن ملوكنا، ونحن وهم بثواب واحد»[٤٤] (ص ١٤٢١).

البنية التأليفية للفلاحة النبطية

لا بدّ أن نبدأ هنا بتبديد الالتباسات التي أحاطت بعنوان **الفلاحة النبطية**، وهي الالتباسات - أو بالأحرى التلبيسات - التي أتاحت لناقد العقل العربي أن يهرمسه ويماهي بينه وبين «الفلاحة التنجيمية بتعبير فستوجيير».

فهذا العنوان ليس من صنع مترجمه ولا مؤلفه. بل يبدو أنه هو الذي

---

(٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥٣-٢٦٣؛ وانظر كذلك: جورج رو: **«ما بين النهرين»**، ص ٣٤٧.

(٤٤) في الواقع، كان هذا المزيج الكنعاني - الكسداني مزيجاً عربياً - آرامياً. فملوك الحضر كانوا يتكلمون بالعربية ويكتبون بالآرامية. وكانت مملكتهم تدعى بلغتهم «عربة»، وبلغة الآراميين «عربايا».

استصوب الوراقون والناسخون أن يطلقوه عليه تمييزاً له عن كتب أخرى في الفلاحة ذاعت في الثقافة العربية الكلاسيكية، ومنها على سبيل المثال كتاب **الفلاحة الرومية** الذي نقل من اليونانية إلى العربية في وقت مبكر (٢١٢هـ/ ٨٢٧م) لمؤلفه كاسيانوس باسوس سكولاستيقوس.

فابن وحشية، ناقله من الآرامية إلى العربية، قد اكتفى بأن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن النديم، **كتاب الفلاحة**. أما مؤلفه الأصلي، قوثامي، فقد اختار أن يسميه، كما هو واضح من رواية ابن وحشية نفسه، كتاب «إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها».

الفلاحة النبطية هو إذاً، أصلاً وأساساً، كتاب في الزراعة، أو بتعبير أدق في علم الزراعة، مع ما يستتبع هذا العلم من فنون تتصل بالتلقيح والتطعيم والتقليم والتسميد، ومن علوم تتصل - كما تقول عناوين أبواب الكتاب - بـ«استنباط المياه وهندستها» و«كيفية حفر الآبار» و«تغيير طعم المياه وإصلاحها» و«طبائع الأرضين وعلاجها»، و«إصلاح الضياع» و«دفع الآفات» و«معرفة العلة في الفساد العارض للنبات».

ولا شك في أن في الكتاب استطرادات كثيرة، ومنها ما هو ذو صلة بعلم الزراعة، مثل علم الرياح والأهوية، وعلم العيون والأنهار والبحار، وعلم المعادن، وعلم الأرائح والطعوم والألوان، ولكن منها أيضاً ما هو غير ذي صلة، كما في الاستطرادات التي تتطرق إلى حكايات السحر والخرافات والاعتقادات الدينية. ولكن هذه الاستطرادات غير التقنية وغير التكنولوجية لا تؤلف في جملتها، كما يلاحظ توفيق فهد، سوى ٥٪ من هذه الموسوعة العلمية.(٤٥)

---

(٤٥) توفيق فهد: **الزراعة النبطية في الأندلس، في علم الطبيعة في الأندلس** Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus، غرناطة ١٩٩٦، معاد نشره في الجزء الثالث من «**الفلاحة النبطية: الفهارس ومقالات بالفرنسية**»، ص ٣١٦.

ومؤلف الكتاب، قوثامي، هو نفسه صاحب أرض ومستثمر زراعي، ويبدو أن عائداته من الضيعة الكبيرة التي كان يملكها في ناحية سورا هي التي أتاحت له أن يعيش في مدينة بابل متفرغاً للعلم وللكتابة.

على أننا عندما نقول إن قوثامي، الذي عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد، هو مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا نجازف بأن نضلل القارىء عن **البنية التأليفية الجماعية** لهذا الكتاب الموسوعي. فكما كان ابن وحشية نفسه قد لاحظ في مقدمته لترجمته، فإن الكتاب هو من تأليف ثلاثة مؤلفين متعاقبين في الزمن، كان أولهم هو ضغريث، وقد وضع كتابه في الفلاحة شعراً وجعله في أبواب، «كل باب في قصيدة مقفاة من الوجهين، أوائلها كلها قافية واحدة وأواخر كل بيت قافية واحدة» (ص٣٥٢). ولا شك أن نظم ضغريث لكتابه في الفلاحة شعراً ينم عن عتاقة تاريخية أكيدة. فالكتابة شعراً تمثّل ههنا لدى قدامى البابليين، كما لدى قدامى اليونانيين أو الهندوسيين، **وصلة انتقالية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة**. ويصدق شبيه ذلك على ثاني المؤلفين الجماعيين **للفلاحة النبطية**، وهو من يسميه قوثامي «ينبوشاد» ويصفه بأنه: «العالم الأعظم بالفلاحات للمنابت كلها وصاحب الضياع الواسعة الكثيرة» (ص٩٤٦). فينبوشاد، الأحدث زمناً من ضغريث، لم ينظم كتابه في الفلاحة شعراً، بل «رتّب كلامه في كل شيء يتكلم فيه أو في كثير منه ترتيب كلام الأنبياء» (ص٣٩٠). وبتعبير آخر، لقد أعطى ينبوشاد لكتابه شكل **سور**. والكلام على شكل سور يمثل بدوره، تماماً كما في المثال القرآني، طوراً انتقالياً أكثر تقدماً من الطور الشعري الخالص في عملية التحوّل التاريخية من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة.[(٤٦)] أما قوثامي، المتأخر زمانه إلى ما بعد التاريخ الميلادي، أي

---

(٤٦) لا ندري، ولو على وجه التخمين، في أي زمن عاش ضغريث، وينبوشاد. ولكننا نملك إشارة كرونولوجية يتيمة في كتاب **الفلاحة النبطية**. ففي معرض كلام قوثامي عن شجرة القرمز، يذكر أن هذه «شجرة غريبة في إقليم بابل... وهي صارت إلينا من جهة الروم، =

إلى زمن كانت الأبجدية الآرامية قد أصابت فيه تطوراً كاملاً وانعتقت من احتكار طبقة الكتبة لتتحول إلى أبجدية قابلة للاستعمال الشخصي، فقد كتب **الفلاحة النبطية** نثراً خالصاً.

على أن هؤلاء الثلاثة ليسوا المؤلفين الوحيدين لكتاب **الفلاحة النبطية**. فقوثامي قد ضمّن كتابه أقوالاً ومقتطفات مطولة أحياناً من كتابات من سبقه من البابليين والكنعانيين إلى التأليف في الفلاحة. فمن الذين يسميهم ويورد آراء مقتضبة لهم شباهي الجرمقاني وملكانا الشامي ومكرماهي البارمي وجريانا السوراني وكاماش النهري الذي يصفه بـ«القديم» وبرعبلا الذي يذكر أنه «عمل كتاباً في فلاحة النخل». ولكن أكثر مؤلفين يستشهد بهما ويورد لهما شذرات مطوّلة هما طامثرى الكنعاني (نحواً من سبعين مرة) وماسي السوراني (نحواً من ثمانين مرة) الذي يصفه بأنه: «كان رب ضياع واسعة، وهو مع ذلك حكيم عالم بأسرار الفلك ومجرّب للشجر وللمنابت وعللها والفلاحات» (ص ١١٦٩). وإلى هؤلاء جميعاً ينبغي أن نضيف من كتبوا في الفلاحة من اليونانيين، ممن لا يسميهم، وإن كان يسمي العشرات من النباتات بالاسم الذي تعرف به باليونانية، مما يدل على إتقانه لها.[٤٧]

نحن إذاً أمام ظاهرة **تراكم معرفي حقيقي** تضامن فيها القديم مع الجديد

= في زمن ماحا الملك، فإنه ظفر ببلاد الروم، وجعل عليهم جزية مدة ما بقي في ملكه، منذ وقت ظفره بهم، فأهدى إليه ملك الروم هذه الشجرة ليتقرّب بها إليه». ويضيف: «إنما نحن ذكرناها خاصة، فأما ضغريث وينبوشاد فإنهما ما ذكراها، لأنها نقلت إلينا من بلاد الروم بعد هلاكهما» (ص ١٧٥-١٧٦). ومع أننا لا نعلم شيئاً عن الملك «ماحا» هذا، فإن الإشارة إلى حرب مظفرة بينه وبين الروم تعيدنا إلى القرن الأول ق.م. يوم كانت بلاد ما بين النهرين محل جزر ومد وبين الفرثيين وأواخر السلوقيين وأوائل الرومان.

(٤٧) انظر قوله، على سبيل المثال، في «باب ذكر حلحل»: «هذا نبات يوافقه أن ينبت في مواضع ظليلة نديّة يقل طلوع الشمس عليها، وهو مجلوب إلى بلادنا من ناحية الشام، ويقال إنه مجلوب إلى الشام من بلاد اليونانيين، واليونانيون يسمونه قاقولا مينوش»، (ص ٥٩١).

مع الاجتهاد الشخصي للمؤلف ليعطي كتاب **الفلاحة النبطية** حجماً **موسوعياً**. وبالفعل، وعدا الفصول الثلاثة المطولة التي يعقدها قوثامي للزيتون والنخل والكروم، فإنه يقدم توصيفاً وتعريفاً وبياناً بالخصائص الغذائية والعلاجية لما لا يقل عن ٣٦٠ نباتاً. ولكننا نجانب الصواب إذا توهمنا أننا هنا أمام محض **تراكم كمي** على نحو ما هو مألوف في المصنفات الموسوعية التي أورثتنا إياها العصور القديمة والوسطى. فالكم الهائل من المعلومات في **الفلاحة النبطية** ينتظمه **تصور بنائي وتقدمي للعلم**، لا محض تصوّر تجميعي تكراري دائر على نفسه. فقوثامي لا يورد آراء من سبقه ومن عاصره على سبيل حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات، الصادقة أو الكاذبة، في إطار موضوعية تصنيفية مغفلة تغيب معها غياباً تاماً ذاتية المصنف. فعلى ما يكنّه من احترام قد يصل إلى حد التوقير لمن تقدمه من القدامى، فإنه لا يؤسسهم أبداً في سلطة. فالقدم ليس بحد ذاته حجة، والقديم قابل دوماً للتصحيح وللتطوير. وقوثامي يقدم لنا منذ وقت مبكر نموذجاً عن **مثقف نقدي**، أي مثقف يقول لسان حاله: «إني لا أسلِّم لأحد شيئاً دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى» (ص ٧٠٣). وهكذا، وعلى الرغم من أن المؤلفين البابليين القدامى مرفوعون في التقاليد الشعبية والدينية للكسدانيين إلى مراتب الأنبياء وأشباه الأنبياء، فإن قوثامي لا يمنعه تعظيمه لهم من انتقادهم. فعن ضغريث، الذي يتكرّر وصفه له بأنه «أستاذنا» و«العالم الأعظم» المتقدم «في علم المنابت كلها، كبارها وصغارها» يقول: إنه يتّفق له أن يغلط، كما غلط في نظريته عن الطبائع والخواص، قبل أن يضيف القول: «ولست أجترىء في مناقضته على هذا، بل أمسك عن ذلك إعظاماً له، وأعتقد ما قد قام في عقلي صوابه وإن كان فيه خلاف مع ضغريث؛ فاتباع الحق أولى من اتباعه» (ص ٢٧٤).

وكذلك موقفه من ينبوشاد. فهو يسلّم له بأنه «عقل كبير»، وبأنه قد يرقى في قوة حدوسه إلى رتبة إلهام الأنبياء، ولكنه يأبى أن يقف منه موقفاً

تسليمياً كما لو أنه معصوم بوحي إلهي، ولا يستصوب من آرائه ما يستصوب إلا من **منطلق تجربي**. فإن قادته التجربة إلى عكس مؤدى قوله غلّطه وقال بعكس قوله، أو علق الحكم على أقل تقدير. ففي معرض الكلام عن التركيب بين «الأشجار التي أثمارها دهنية، مثل الجوز واللوز والبندق والفستق وما أشبهها»، ينتصر قوثامي لرأي ضغريث الذي كان قال إنه إذا «رُكِّب بعضها على بعض أفلحت وجاءت». وبعد أن يشير إلى رأي معاكس لينبوشاد في النهي عن مثل هذا التركيب يعلّق قائلاً: «إن في ظاهر هذا تناقضاً، أعني ما قاله ينبوشاد، ويحتاج إلى تكرير التجربة حتى يصح منه شيء يحكم به. وقد جرّبنا منه مراراً أشياء فالتبس علينا الأمر التباساً منع من اليقين... فبعضها حمل وأكثرها لم يحمل، ولم يتحصل لي شيء أتيقنه فأحكم به. إلا أن جملته يخالف حكم ينبوشاد بأنه لا يستوي تركيبها مع غيرها ولا تركيب غيرها عليها، لأن التجربة أدتنا إلى خلاف ذلك»(٤٨) (ص ١٢٩٦).

وإن يكن هذا موقف قوثامي من حكماء الكسدانيين القدامى، المسلَّم لهم من قبل عامة قومهم بعصمة النبوة، فإنه ما كان يحتاج إلى مثل هذه الجرأة ليتخذ موقفاً نقدياً مماثلاً من حكماء «خصومهم» الكنعانيين، وفي مقدمتهم طامثرى الذي لا تمنعه أصلاً تلك «الخصومة» من الاستشهاد الإيجابي بالعديد من أقواله في مجال علم الفلك وعلم الفلاحة معاً، كما لا تجرّه، عندما يخالفه في الرأي، إلى أن يتنزّل بنقده إلى مستوى الهجاء. هكذا، وفي معرض النقاش معه حول رأي له في خواص نبات الكزبرة خالف فيه رأي ضغريث وينبوشاد و«الكسدانيين كلهم»، يقول قوثامي معللاً غلطه في هذه المخالفة: «إن طامثرى الكنعاني، وإن كان جليل القدر في العلم بالفلك والطبيعة والنفس والعناصر والمنابت كلها والأجسام المركبة،

(٤٨) هذا وستكون لنا عودة إلى النزعة التجريبية في كتاب **الفلاحة النبطية**.

فإنه ليس بمعصوم، بل هو بشر يجوز عليه الغلط ودخول الشبهة، فغلط كما يغلط العلماء لا كما يجهل الجهال، واشتبه عليه نبات الكزبرة» (ص٨٣٠).

وإزاء هذا الحسّ النقدي النامي الذي يدلّل عليه مؤلف **الفلاحة النبطية**، فإننا قد لا نغالي إذا قلنا إن تصوّر العلم الذي يمكن استشفافه من كتابه يبدو أقرب إلى مفهوم العلم الحديث منه إلى مفهوم العلم في القرون الوسطى. فالعلم القروسطي، ذو الإبستميه اللاهوتية، كان أسير العلاقة التي تربط الدائرة بمركزها، وكان أقصى نطاق ممكن لحريته أن يكاثر وأن يوسع من الدوائر حول نقطة مركزه، وهذا في المراحل الانفتاحية من تطوّره؛ فإذا ما دخل في طور انكماش - أو «انحطاط» بالإحالة إلى التحقيب المتعارف عليه للثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية - عاد يقلّص الدوائر ويضيّقها - هذا إن لم يحذفها كما حذفت دائرة الفلسفة ودائرة علم الكلام في الثقافة العربية الإسلامية - في حركة ارتداد نحو نقطة مركزه، محكومةٍ بمنطق العودة إلى الأصل الأول وتطهيره من لوث الدخيل الطارئ عليه في مجرى التاريخ. وقد تكون كلمة **تاريخ** هنا بالذات في غير محلها. فالعلم القروسطي غير تاريخي؛ فهو يجهل الأبعاد الثلاثة للزمن، ويحيا حاضره في ماضيه، ويتصوّر مستقبله بعثاً لهذا الماضي، وهذا هو مدلول القول المشهور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». أما العلم الحديث، فترسيمته طردية متقدمة باستمرار إلى الأمام، لا مركزية دائرة على نفسها؛ وهو في تجاوز دائم لنفسه من ماضٍ تم تخطّيه إلى حاضر يسعى إلى أن يتخطى نفسه في المستقبل. وإنما مثل هذا التصوّر لمسيرة العلم، غير المأسور للماضي والمنفتح على المستقبل والمتراكم من خلال التجاوز المتواصل لنفسه، هو ما يصوغه قوثامي في فقرتين من كتابه مدهشتين في سبقهما للقطيعة التي ستجترحها الحداثة مع التصوّر المركزي الدائر على نفسه للعلم القروسطي.

يقول قوثامي في فقرة أولى في معرض كلامه عما قد يكون في كتابه، على ضخامته، من تقصير عفوي أو إغفال إرادي «اتكالاً منا على قياس

العاقل لما لم نذكره على ما ذكرناه»: «إن هذه الأشياء كلها قد يحتاج الإنسان فيها إلى القياس، فإن الكاتب للكتاب لا يمكنه تقصّي جميع الأشياء على ما يجب من شروحها، وإنما يذكر بعضها، والذي يترك أكثر.[(٤٩)] ففكروا فيما نقول وتدبّروا ما نرسم، فقد يجوز أن يكون فيكم، معشر أبناء البشر الآتين بعدنا في الزمان المستقبل، من يكون أجود استنباطاً منا وأقوم فكراً وأوفر عقلاً، فيهتدي في الفلاحة إلى أكثر ما اهتدينا له، كما وضع ضغريث في زمانه أشياء من الفلاحة وظهر بعده بدهر طويل ينبوشاد، فلم ينفرد بكتاب يعمله في الفلاحة، بل اتبع ضغريثاً، فأضاف إلى كلامه أشياء مما استنبطه. ثم ظهرتُ أنا من بعدهما، وليس منزلتي منزلتهما، بل أنا أصغر، لأنني صغير العلم بالإضافة إليهما، فحرّرت وقوّمت ما قالا وقرّبت ما رسما وزدت عليه شيئاً مما سنح لي. كذلك، فلتكن منزلتك أيها الناظر في هذا الكتاب أن تقيس وتجرّب وتنظر وتفكّر فيما أدركت مما لم نهتد إليه نحن على حسب ما فتحنا لك وأريناك طريقه، فأضفه إلى كلامنا، يكون لك بذلك فوز عظيم ويد جليلة عند أبناء جنسك الفقراء الضعفاء إلى المعايش» (ص ١٣٤٩).

وفي فقرة ثانية، وفي معرض الكلام عن قصور الفرد الواحد عن القيام بالتجارب المطلوبة كلها في مجال تركيب الأشياء على بعضها بعضاً وما قد يترتّب على ذلك من «استحالات وانقلابات في الجوهر والشكل» - وهذا كله بالطبع في مجال الفلاحة والتركيب بين الأشجار - يقول قوثامي بلغة مدهشة بدقتها المنطقية والمنهجية معاً: «إن رأي ضغريث كان أن ليس كل الأشجار تقبل التركيب، بل بعضها، فأما ينبوشاد فيرى أنها كلها على العموم تقبل التركيب، إذا سُلك في تركيبها العمل الصواب. إلا أن التركيب ينبغي

---

(٤٩) لنلاحظ هنا عابرين أن القياس في نظر قوثامي منهج يفرض نفسه حيثما وبقدر ما يتعذر الاستقراء التام. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

أن يكون من شيء لشيء يقاربه أو يشاكله من أكثر وجوه المشاكلة ويخالفه في أقل وجوه المخالفة. فأما أن يقال إن في العالم شيئاً يشاكل شيئاً من جميع الوجوه حتى يتفق في حد واحد فيها، فهو مما لا يكون ولا كان قط، لأن المشاكلين من جميع وجوه المشاكلة لا يقال إنهما اثنان، بل هذا هو هو بعينه. لأن الأشجار أنواع كثيرة متخالفة ومتوافقة، ومتقاربة ومتباعدة. فإذا ركّب شجرة على شجرة توافقها في النوع، ثم في الطبع، ثم في الشخصية، كان قبوله أجود. فإذا قبل بعضه بعضاً أفلح ونشأ. وإذا ركّب على شجرة بينهما خلاف في جميع ما ذكرنا لم تفلح ولم تنشَ... على أنه معلوم بأول من العلم وبواضح من الدليل أن الأشياء كلها تستحيل بأعمال تُعمل بها... والاستحالة هي التغير والانقلاب من حال إلى حال بعيدة عن الأولى، لكن لها أعمال ما بعينها حتى تستحيل بتلك الأعمال. وليس في إمكاننا عمل جميع تلك الأعمال حتى نوفيها حقوقها التي تكون بها الاستحالة، إما لتعذرها علينا وإما أن تكون محتاجة في تمامها إلى مدد لا نلحقها لقصر أعمارنا، وإما لعجزنا عن بلوغ ذلك لأن قوانا معلومة محدودة. فليس يمكننا عمل كل شيء ولا إخراج كل ما في القوة إلى الفعل، ولا الوفاء بكل ما نعلمه حتى نعمله... ولعله أن يحدث في الزمان المستقبل قوم يدركون بعقولهم واستخراجهم واستنباطهم أكثر مما أدركنا، فيبلغون بذلك ما لم نبلغ. فمتى كان هذا في شخص أو إنسان، فوقع إليه كلامنا على الشجر والمنابت وأسبابها، فوجد في نفسه وفكره أكثر مما هو وأرجح وأتمّ مما علمنا وأدركنا ورسمنا، فليعذرنا عن التقصير في بلوغ ذلك. فإن هذه الأشياء عطايا ومواهب تجري في الناس بالاتفاقات لهم، وليس في قدرتهم بلوغ كل ما تحتمله الأشياء من المعاني» (ص ١٢٨٠-١٢٨٢).

يبقى أن نقول إن هذا التصوّر **التقدمي** لمسار العلم يحمل قوثامي على أن يقلب المعادلة المحكومة بالإبستميه القروسطية عن العلاقة بين الأجيال. فبدلاً من تصوّر العلاقة بين الأجيال المتعاقبة على أنها بالضرورة سيرورة

انفساد وانحطاط طرداً مع التنائي في الزمن عن الأصل الأول وإخلاء السلف الصالح مكانه لخلف طالح، فإنه يتصوّرها أولاً على أنها **علاقة تراكمية** يزداد فيها علم المتأخرين على علم المتقدمين بحكم ما يكونون قد جرّبوه من بعدهم من «تجارب أفادتهم أشياء بنوها على ما أفادوهم» (ص ٣٠٦)، فانضافت زيادات واحدهم إلى زيادات الآخر، فصاروا «كينابيع الماء التي يجتمع ماؤها فيمد بنهر كبير عظيم» (ص ١١٠). ويتصوّرها ثانياً على أنها **علاقة تجديدية** يضطلع فيها «كل واحد في زمانه»، لا بدور التابع والمحاكي والمقلد، بل بدور «الماحي» و«الجلاّء» والمجدد، بحيث تحق له التسمية بأنه «الخلف الحميد بعد السلف المختلط، والخلف المستقيم بعد السلف المعوج» (ص ١٠٨).

البنية الأيديولوجية للفلاحة النبطية

ليس **الفلاحة النبطية** كتاباً في علم الفلاحة فحسب، بل هو أيضاً كتاب في الأيديولوجيا. ذلك أن إقليم بابل، في الحقبة التاريخية التي يغطيها الكتاب، وفي عهد ملوك الحضر المرتبطين بعقد ولاء مع الأباطرة الفرثيين، كان يقدم نموذجاً ناجزاً لمجتمع زراعي تتمثل وحدة الإنتاج الرئيسية فيه بـ «الضيعة». ورغم أن مؤلف الكتاب كان يقيم في حينه في بابل، كبرى مدن الإقليم، بعيداً عن الضيعة التي يملكها في ناحية سورا، إلا أن الحضور الأكبر في كتابه كان لهذه الضيعة وليس للمدينة. ولو استعرنا لغة ابن خلدون لنحدد طبيعة العمران التي تنطق بها جميع أبواب الكتاب - وهي تنيف في العدد على الثلاثمئة - لقلنا إنه **العمران الفلاحي**. بل حتى الاستطرادات اللاهوتية التي يندفع فيها قوثامي أحياناً بغير إرادته تشفّ، في المقام الأول، عن **ديانة مجتمع زراعي**. فصحيح أن الآلهة التي كانت تعبد في هياكل بابل هي من طبيعة كوكبية كونية: النيّرين، والكواكب الخمسة: زحل والمريخ وعطارد والمشتري والزهرة. ولكن كتاب **الفلاحة النبطية** يتعاطى معها حصراً من حيث هي آلهة تتحكم بالأرض التي «هي الأصل وهي الموضوع»،

وبالتالي بـ«مادة حياة» الفلاحين التي هي «زكا زروعهم وثمارهم»، ولا سيما منها النيرين المعطيين «الفلاحة للأرض والنما والضد من النما للنبات»، ومن بعدهما زحل الذي «الفلاحة كلها له وعمارة الأرضين وإصلاح النبات له أيضاً» (ص ١١ و١٨).

وحتى الأنبياء أو أشباه الأنبياء الذين يستطرد مؤلف **الفلاحة النبطية** إلى الكلام عنهم، فإنهم أنبياء عمران زراعي، والموضوع الأول لنبوتهم، أو لحكمتهم الموحى بها أو الملهمة لهم أو المستنبطة بعقولهم، هو «إفلاح الأرض وإصلاح الزرع والشجر» كما يقول عنوان الكتاب بالذات. ومن هؤلاء الأنبياء أنوحا (=نوح) الذي لا تخص **الفلاحة النبطية** تجليته في قصة الطوفان إلاّ بأسطر معدودة. ولئن أعطته أهميته كواحد من الأنبياء ممن «استشعر التوحيد» (ص ١١٣٦) و«أنكر على أهل بلده عبادة الأصنام» (ص ٤٠٤)، فقد أدرجته بالمقابل في عداد «أصحاب كتب الفلاحة» (ص ١٠٤٣)، وممن صنفوا في علومها «من قدماء النبط من أهل إقليم بابل والشام والجزيرة»، وأوردت له أقوالاً وأحكاماً شتى في الأرز والباقلى والسلق والبلوط والبطيخ، وأفردت له، بوصفه «صاحب كروم» (ص ١٠٢١)، فقرات مطوّلة من باب الكروم وغروسها وما يلحق بها من الآفات وسبل علاجها واصفة إياه، على لسان قوثامي، بأن «قد كان أنوحا النبي أعلم بالكروم من طامثرى الكنعاني» (ص ٣٨٠)، مع أن هذا الأخير كان من الشام، «بلد الكروم»، وكان من الذين برّزوا في علم «إفلاح الكروم».

وحتى من كان من «الأنبياء» من لم يخلف كتاباً في الفلاحة مثل دواناي، «سيد البشر»، فإن قوثامي يجهد لتوظيف المأثور من أقوال فِلاحياً. ففي باب «ذكر كيف تزرع الكروم، وفي أي وقت يكون ذلك من الزمان»، وبعد أن يورد قوثامي رأياً في غرس الكروم لماسي السوراني الذي كان هو الآخر «رب ضياع» وصاحب قصيدة لابنه «لتعليمه المعاش بالفلاحة»، يقول: «هذا ما وصفه ماسي، وقد كان فلاحاً ماهراً جيد العقل، ولكني لا بد أن

أقول ما عندي، لا راداً على ماسي، لأن الذي وصفه نهاية في الجودة وإفلاح الغروس للكروم، لكن يعجبني وأستصوب كثيراً ما قال سيد البشر دواناي، فإنه قال: أفضل الغروس للكروم ما غرس في أرض قد صغرت كلها وقلبت قبل الغرس بشهر... وقد يشبه أن تكون أقوال دواناي في كل شيء فوق كل قول... ولو كان إلى استعمال الحق لكان ينبغي أن تجعل آراؤه وأحكامه أصولاً يرجع إليها، فنجعلها أحكاماً نقتدي بها ولا نشك في صحتها. وأنا أفعل ذلك كثيراً في كل ما أتكلم به، لكن ليس له في المنابت والفلاحة كثير قول ولا له حكم، ولا له في الفلاحة كتاب مجموع فيه إفلاح، وإنما كتبه كلها في علم الفلك وما فيه من الكواكب وعلم الطبائع والعناصر، وإنما ألتقط من كتبه ما فيها من كلمة بعد كلمة في شيء من المنابت، كما كان يجره الكلام فآتي به، فأجده في نهاية الصحة» (ص ٩٩٢).

ويبقى أهم من تكلم في الفلاحة من الأنبياء أو أشباه الأنبياء هو أدمي الذي ما سُمّي «أبا البشر» إلاّ «لأجل المنافع التي أمد الناس بها» و«العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه» (ص ٣٥٦). ففي **الفلاحة النبطية** تتعدّد الإشارات إلى «صحائفه التي علّم الناس فيها الفلاحة» (١١٣٥)، والقصيدة التي كتبها في «ألف رقيقة» (ص ٣٥٦)، و«كتبه في النبات ومنافعه ومضاره» (ص ١٧٢)، و«كتاب عظيم لم يخبر فيه عن أي شجرة أو بقلة أو حبة أو غير ذلك فُقد من الأرض ولم يقدر أحد على بذر له فيزرعه، ولا أصل له فيغرسه» (ص ٣٥٨)، و«مصحفه الشرعي» في «امتحان الأرضين» الذي ميّز فيه بين «الأرض الجيدة التامة الصلاح» التي تصلح لجميع أنواع الفلاحة، والأرض الأقل جودة منها التي لا تكون «موافقة لغرس الأشجار»، و«الأرض الرديّة التي لا تصلح إلا للنخل والشعير والسلق وما أشبه ذلك»، و«الأرض الحارة الصالحة لغرس الكروم والقرع والبطيخ»، و«الأرض الحريفة المنتنة»، التي «تكثر فيها جثث الموتى» والتي

«نهى عن الزرع فيها»، و«الأرض الصلبة» التي «تمتنع من إنبات أكثر النبات، كبيره وصغيره»، و«الأرض الرقيقة الشديدة الرقة... المعذبة للفلاحين»، وأخيراً «الأرض المالحة» التي هي «شر الأرضين» و«الداء العياء في إقليم بابل خاصة وعند أهله» (ص ٣٢٢-٣٣١).

وتندرج هذه النبوات المرتبطة بالإنتاجية الزراعية في سياق إلهيات فلكية مرتبطة هي الأخرى بالفلاحة والعمران الزراعي للأرض. فالزعامة بين الآلهة الكوكبية تعود بلا منازع إلى الإله الشمس. إذ إن تكن سائر الكواكب تتحكم بالعناصر الأربعة التي يتألف منها عالم ما دون فلك القمر، النار والماء والهواء والتراب، فإن الشمس هي «نفس الكل وروحه التي يحيا بها»، وهي «أساس وأصل وسبب كون كل شيء على الإطلاق». إذ إن عالمنا... نحن معشر الحيوان وغيرنا من النبات والمعدنيات... هو عالم البرد، فلولا إسخان الشمس لنا بحركتها الدائمة علينا ما تكوَّنا ولا بقينا بعد كون، لأن سبب كوننا الحرارة وسبب بقائنا بعد الكون أيضاً الحرارة». و«إذا كان هذا هكذا، فإن النبات كونه من الماء والتراب وإفلاحه ومادة حياته هي الحرارة الكائنة فيه من الشمس والواصلة إليه من الشمس... فإذا استترت الشمس عنه وعن الأرض جملة كانت الكواكب خلفاً للشمس أو بدلاً منها... فالكواكب التي خلف الشمس تمد الحيوان والنبات وغيرهما مما على الأرض بشعاعاتها وأنوارها بالليل، كما تفعل الشمس مثل ذلك في النهار... فالشمس فاعل ذلك نهاراً والقمر والكواكب فاعله ليلاً. ولولا ذلك لاختنق الحيوان وتهافت النبات وفسدت المعدنيات الأرضيات من شدة البرد واليبس» (ص ٢٤٤-٢٤٦).

ويتضامن مع تلك النبوات الفِلاحية وهذه الإلهيات الكسمولوجية الإنباتية ضرب مبكر من **علم اجتماع فلاّحي**. فبدون أن يرقى قوثامي، كمؤلف زراعي متخصص، إلى قامة موسوعيّ الحضارة العربية الإسلامية الذي كانه ابن خلدون، فقد لا نغالي إذا قلنا إنه سبق صاحب نظرية العمران

البدوي والحضري إلى إرساء لبنات أولى لما يمكن أن نسميه بالعمران الريفي، أو عمران «الضيعة» على حد تعبيره. فإلى الفلاحة يرجع «صلاح معايش البشر»، وعليها معقد وجودهم. والفلاحون هم، بين سائر طبقات الناس، الطبقة المنتجة الأولى، والضيعة هي وحدة الإنتاج الأساسية في الاقتصاد البشري. وهذه التلعثمات الأولى لعلم اجتماعي/اقتصادي ليست جزافية. بل هي مرتبطة بالتجربة الشخصية لمؤلف **الفلاحة النبطية** بوصفه «رب ضيعة»، كما بالتصورات الثيولوجية والكسمولوجية للجماعة الحضارية التي ينتمي إليها، أي للكسدانيين عبدة النيرين والكواكب الخمسة. فبتماسك منطق مرموق نراه يقول: «إذا كانت الشمس هي الفاعلة لما قدمنا وكانت كل الأشياء مفعولة حسب ما قلنا، وكان أرباب الضياع والقوّام عليها... والفلاحون والأكرة هم خدم النبات والمزارع، وهم يفلحون الشجر والثمر، كان هؤلاء هم خدم الشمس وأهل طاعته،(٥٠) وكانوا أفضل الناس وأكبرهم مرتبة وأرفعهم درجة، لأنهم عمّار الأرض وبهم قوام من عليها. فإن الناس جميعاً وأصناف البهائم من ذوات الأربع وغير ذوات الأربع إنما تعيش بما تغتذي به مما تنبت الأرض بإفلاح الفلاحين» (ص ٢٥٢). وتماماً كما أن الإستراتيجيات الطبقية التي تحكمت بميلاد علم الاقتصاد الحديث ستتمحور حول رد الاعتبار التاريخي إلى طبقة بعينها، هي البورجوازية عند آدم سميث أو البروليتاريا عند ماركس، مقابل «تطفيل» الطبقات الأخرى، كذلك نجد قوثامي، في ترسيمته الاقتصادية - الاجتماعية السابقة لأوانها، يسعى إلى تأسيس الفلاحين في **طبقة منتجة رئيسية** لا يعدو سائر الفَعَلة الاقتصاديين أن يكونوا عالة عليها. هكذا يقول: «إن كانت كل طائفة من الناس مشغولين بضرب من التجارات والصنائع، كالبزازين والصيارفة والعطارين والصفارين

---

(٥٠) الشمس هي في الآرامية القديمة مذكر، بينما القمر مؤنث. والنيّران هما الزوج الذي يشكله الإله الأب الشمس والإلهة الأم القمر.

وغيرهم من أصناف التجار والصناع لأصناف الصناعات والباعة لما يباع والبنادرة لما يبندر، فهؤلاء كلهم أيضاً إنما قوامهم ومادتهم أرباب الضياع والفلاحون. فنحن نرى أن أصل تجارتهم ومادتها إنما هو من النبات وما تخرجه الأرض، وأن الفلاحين هم المخرجون لذلك، والمبرزون له من مكامنه إلى ظهوره. وذلك أن البزازين الذين حاجة الناس إلى ما في أيديهم حاجة تتلو القوت، وهو ستر العورة وغيرها من الأبدان من ضر الحر والقر، إنما تجاراتهم من الثياب المنسوجة من القطن والكتان النابتين في الضياع والناشئين بإفلاح الفلاحين لهما... وهذا سبيل كل التجار وكل التجارات... فإن الصيادنة تجارتهم في إفلاحهم العقاقير والأدوية التي أصولها في الأكثر من المنابت... وهذه بعينها حال العطارين وما يتجرون به. فإذا عدلنا إلى تجار الثمار والمنابت... مثل الثمّارين وتجار السقط والزبيب والسكر والفواكه الرطبة واليابسة، والحطابين التجار فيما تنبت الأرض من أصناف الحطب الذي يوقده الناس ويسجرونه للخبز، فهؤلاء كلهم لو قال قائل إنهم عبيد أرباب الضياع وفلاحيها لم يبعد عن الحق والصواب» (ص ٢٥٣-٢٥٤).

وفي الوقت الذي يركز فيه قوثامي على الأولوية المطلقة التي للفلاحين «في عمارة هذا العالم الأرضي»، فإن انتصاره لمبدأ **الإنتاجية الفلاحية** يترجم عن نفسه عداءً وهجاء مراً لمن يحتلون موقعهم في القطب المضاد: قطب **اللاإنتاجية** الذي يشغله «الزهاد والعباد» الذين هم أضداد الفلاحين. يقول: «إن الفلاحين والأكرة هم عمارة الأرض والممدون لمن على ظهرها من جميع الحيوان، وإن أضدادهم الذين يتبطلون من الأعمال ويتركون التجارات والصنائع يهيمون في الصحراء ويحبون التفرّد والتخلّي، ويسمون أنفسهم الزهاد والعباد... إن هؤلاء هم أهل معاصي الله والخارجون عن طاعته... وذلك أنه لو عمل الناس كلهم كعملهم وسلكوا مسلكهم في القشف المشؤوم والإمساك عن عمارة الأرض من الزرع والحرث والبناء والنساجة،

لباد كل ما على وجه الأرض وصار الناس كلهم كالبهائم التي لا عقول لها. فهؤلاء يرون خراب العالم وبطلانه ويسعون في ذلك. فهم يتقلبون في سخط الله وشنآنه، وهم أتباع سكان الزمهرير، أهل العقوبات،(٥١) ويريدون منا أن نمدحهم ونتقرب إلى الله - زعموا - بهم... وهم أصحاب الكذب على الله. والدليل على صحة قولي إن أنبياء الله أتوا بخلاف ما هؤلاء الكذابون عليه، فأمرونا بعمارة الأرض والمعاونة على شقائنا فيها... فذلك أولى وأوجب إلى الله من أن نعمل عمل هؤلاء الكذابين، فننفرد في الصحارى ونهرب من الناس ولا نعالج صناعة ينتفع بها أبناء جنسنا، بل نهيم كما يهيمون في البراري والقفار... ونصير في جملة المجانين، بأن نلبس ثياب الصوف كما يلبس المجانين، وندع شعورنا وأظفارنا طوالاً كأظفار المجانين وشعورهم، ولا ندخل حماماً... ولا نتنظف من جيف أجسادنا»(٥٢) (ص ٢٥٥-٢٥٦).

يبقى أن نقول، في ختام هذه الفقرة، إن عالم قوثامي عامر بالفلاحة والفلاحين إلى درجة تتحكم بتصوّره للإنسان بالذات. فلئن تكن أشهر صيغة أورثتنا إياها الثقافة اليونانية والمكتوبة باليونانية في ضبط العلاقة بين الإنسان

---

(٥١) قد يكون هنا موضع المقارنة مع «زمهرير» القرآنية، (الآية ١٣ من سورة الإنسان). فطبقاً لـ**«لسان العرب»**، تعني زمهرير في آن معاً «شدة البرد» وما «أعده الله تعالى عذاباً للكفار في الدار الآخرة».

(٥٢) قد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن وحشية، المتهم بالهرمسية وبتوريد ثقافة العقل المستقيل إلى داخل الحقل التداولي للمعقول الديني البياني العربي، يتدخل في هذا الموضع على نص **الفلاحة النبطية** من خارجه ليكتب أهجية مطولة ضد «الزهاد والعباد» من أهل زمانه، سواء من نساك الهند أو رهبان النصارى أو من «يسمون أنفسهم صوفية» من «أهل ملتنا من المسلمين». وهذه الأهجية، التي تقع في نحو من ألف وخمسمئة كلمة، لا تدع مجالاً للشك في أن ما يحكيه ابن الزيات، ربيب ابن وحشية، عن ميول صوفية لدى أستاذه إنما يدخل في باب التصوّف النظري، وليس بحال من الأحوال في باب التصوّف العملي.

والكون هي تلك التي تقول إن **الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير**، فإن قوثامي يبتعد عن هذا التجريد الفلسفي الكوسمولوجي - الأنثروبولوجي لينتصر لصيغة أخرى أكثر عيانية وأكثر ارتباطاً بالجماعة الحضارية التي ينتمي إليها من حيث هي جماعة زراعية فلاحية في المقام الأول. ففي خاتمة كلامه عن كتاب أدمي في أنواع الأرضين يؤكد على العلاقة المورفولوجية - الصورية بلغة أرسطو - بين النبات والحيوان، وعلى شبه «النبات للحيوان في أكثر أحواله»، ويخصص الإنسان بهذا الشبه بقوله: «إنه في جملة صورته شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب» (ص ٣٦٠). وفي سياق الفصل المطول الذي عقده في خاتمة كتابه عن النخل وعن السبب الذي من أجله سميت النخلة «أخت آدم»، يستعيد قوله من أن «الإنسان شجرة مقلوبة، والشجرة إنسان مقلوب» ويضيف: إن القائس المستنبط الجيد الحدس إن قاس على ما ذكرنا وجعل قولنا أصلاً وقاس على هذا الأصل وعكس المعاني كلها فيه من الإنسان على النخلة ومن النخلة على الإنسان، استخرج من ذلك منافع كثيرة وعلوماً جمة» (ص ١٣٩٧). وليس يعصى علينا أن ندرك الفارق الكبير بين الصيغتين اليونانية والبابلية على الرغم من وحدة بنيتهما المنطقية. فالصيغة اليونانية، إذ تجعل من الإنسان عالماً صغيراً Microcosme يكرّر العالم الكبير Macrocosme، فإنها تخضعه للحتمية الكوكبية، وتفتح الباب على سعة بالتالي أمام علم التنجيم بوصفه علم التنبؤ بمصائر البشر من منطلق تحكم الموجودات العلوية، غير الخاضعة للكون والفساد، بالموجودات السفلية الساري عليها مفعولهما. وبالمقابل، فإن صيغة «الشجرة إنسان مقلوب، والإنسان شجرة مقلوبة» تبقى بكلا شقيها أسيرة العالم الأرضي التجربي Empirique، ولا تبارحه إلى أي عالم فوقي، وغيبي بالضرورة. وبدون أن تفتح أي باب للتنجيم - وهو المدان من قبل ناقد العقل العربي بأنه «بالأصالة من علوم العقل المستقيل» - فإن الباب الوحيد الذي تفتحه هو باب علم وظائف الأعضاء وعلم الاغتذاء والأيض،

وعلم علاج الأمراض. فما دامت «الشجرة وغيرها من النبات كالحيوان سواء في أن له نمواً وزيادة بالغذاء الذي تحيله طبيعته إلى جسمه» (ص٣٦٠)، فإن دراستها في اغتذائها ونموها بالاغتذاء في حالة الصحة، ودراستها في سوء اغتذائها وضمورها وعقمها في حالة المرض، من شأنها أن تساعد على دراسة الإنسان في أحوال صحته ومرضه وكيفية علاجه. ومن دون أن يتعدّى قوثامي اختصاصه كعالم في النبات إلى علم الطب، فإنه يكتفي بأن «يومئ إلى الطريق» لمن يريد أن يسلكه، مشيراً إلى أن ما يصلح من دواء «لأكثر أدواء النخيل»، قد «يصلح، بل يشفي كثيراً من أدواء الناس»، ولكن مع التنبيه إلى أن «لكل داء مما يعالج بهذا الدواء في النخل والناس سياقه»، وخاتماً بمخاطبة معاصريه والآتين من بعده من أبناء الأجيال اللاحقة: «لم نذكر هذا ههنا إلا لإتمام الإيماء والتعليم... فاعرفوا هذا واستخرجوا بعقولكم ما تضيفونه إلى ما استخرجناه من قبل بعقولنا لتنفعوا من يأتي بعدكم من أبناء البشر، كما نفعناكم نحن بما شرحناه لكم، وكما انتفعنا نحن بتعليم من كان قبلنا من الماضين. فهكذا اجتمعت العلوم النافعة حتى وصل إلينا منها ما انتفعنا به، ونفعنا من أتى بعدنا بما استنبطناه، فانضاف إلى ما استنبطه الماضون» (ص ١٣٩٧).

وعلى رغم سذاجة الصيغة بحد ذاتها، فإن المماثلة العكسية بين الإنسان والشجرة، بالقول بأن الإنسان شجرة رأسها إلى الأعلى والشجرة إنسان رأسه إلى الأسفل، لعبت دوراً أكيداً على ما يبدو في انتصار مؤلف **الفلاحة النبطية** لفرضية **مركزية الدماغ** وتسفيهه لفرضية مركزية القلب. ففي الوقت الذي يؤكد فيه على أن «العقل مسكنه الدماغ» (ص ٥٠٣)، ويعيد التوكيد على أنه «لما كان أفضل ما أعطيه الإنسان العقل»، لذا «كان العقل من أجزاء بدنه في أعلاه ورأسه ودماغه» (ص ١٣٥٨)، يسخر من اعتقادات العامة بأن القلب هو مركز النفس، ويسخر بلوذعية أكثر من لغة العامة - الأمر الذي يصدق على لغتنا نحن أبناء العصر الحاضر - حينما يقولون:

«لقد فرّحت قلبي وغممت قلبي، وطرب قلبي وأوجع قلبي». فهم لا يقولون هذا القول إلاّ: «لأنهم يتوهمون ويظنون أن القلب مكان للطرب والسرور والغم والهم، وليس هذا الظن بصحيح ولا ما توهموه بحق»[٥٣] (ص ٩٢٧).

البنية المعرفية للفلاحة النبطية

رأينا أن لناقد العقل العربي، في مسعاه إلى إنماء **الفلاحة النبطية** إلى ثقافة العقل المستقيل في الموروث القديم، مطاعن ثلاثة على هذا الكتاب الذي ينسبه، بغير ما تدقيق علمي البتة، إلى ابن وحشية. فهو يدمغه أولاً بأنه «كتاب هرمسي تماماً»، ويدرجه ثانياً في عداد «كتب السحر والطلسمات»، وينسبه ثالثاً، لا إلى علم الفلاحة، بل إلى «الفلاحة التنجيمية».

تفنيد هذه المطاعن الثلاثة يملي علينا أن نعيد بناء موقف مؤلف **الفلاحة النبطية** من النبوة والوحي، ومن السحر والطلسمات، ومن التنجيم وعلم الغيب، وأخيراً من المنهج العلمي متمثلاً بالقياس والتجربة.

أ - النبوة والوحي

إن ما يحيجنا إلى الخوض في هذه المسألة هو منطوق تهمة الهرمسية بالذات. فالهرمسية، حسب تعريف دارسها المتميز فستوجيير، هي جملة الكتابات شبه الفلسفية وشبه العلمية و«الحكم المنزلة» Sagesses Révélées التي شاعت في الثقافة العالمة المكتوبة باليونانية ابتداءً من نهاية العصر

---

(٥٣) راجع ما قلناه في **وحدة العقل العربي الإسلامي** (ص ٩٥-٩٧)، حول عقم نظرية المعرفة في العصر الوسيط، العربي واللاتيني على حد سواء، لرزوحها تحت وطأة نظرية النفس الأرسطية التي انتصرت لمركزية القلب على مركزية الدماغ، واستجرّت حتى الأطباء من الفلاسفة، من أمثال ابن سينا وابن رشد، إلى مصادمة الواقعة التشريحية وإنكار دور الدماغ في العملية التفكيرية والقول بأن النفس تعقل بغير ما آلة.

الهلنستي وفي ظل الامبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد، والتي يجمعها قاسم مشترك واحد: **كونها منسوبة إلى وحي هرمس المثلث العظمة**.[٥٤] ومع أن الهرمسية لم تفلح في أن تؤسس ديناً، فإن جملة الكتابات المنسوبة إليها لا تصدق عليها هذه النسبة إلا بقدر ما تنسب نفسها إلى **وحي منزل**.[٥٥] وإذا طبقنا هذا المعيار المزدوج على **الفلاحة النبطية**، فإننا نبحث عبثاً عما يمكن أن يدل، من قريب أو بعيد، على انتماء هرمسي.

فلا شك في أن كتاب **الفلاحة النبطية** يفسح مجالاً واسعاً للأدبيات النبوية وشبه النبوية. أولاً بحكم انتمائه الأيديولوجي والإبستمولوجي معاً إلى العصور القديمة التي كان يصعب عليها أن تفصل عالم البشر عن عالم الآلهة. وثانياً لأن مدار النبوات البابلية هو على علم الفلاحة كما سبق لنا البيان. ولكن أسماء الأنبياء وأشباه الأنبياء التي تترد عشرات المرات، بل مئاتها، في متن **الفلاحة النبطية** هي جميعها أسماء بابلية، خلا إسقلابيوس، «رسول الشمس»، الذي تمّت تبيئته، كما تقدم البيان أيضاً، في العصر الهلنتسي. وفي مقدمة هؤلاء الأنبياء البابليين دواناي، «سيد البشر»، ومن بعده أدمي، «أبو البشر»، وكذلك أنوحا، «رسول عطارد»، وأخيراً إبراهيم الكنعاني. وإلى هؤلاء يضاف أشباه الأنبياء من حكماء البابليين القدامى مثل ينبوشاد وضغريث، شريكي قوثامي في تأليف **الفلاحة النبطية**.

نحن، إذاً، أمام ديانة تاريخية حقيقية، وأبعد ما نكون عن تلك الديانة المصطنعة - والتي ما أفلحت أصلاً في أن تصير ديانة - التي هي الهرمسية. وبالفعل، إن الهرمسية ليست ديانة بقدر ما هي رد فعل «فلسفي»

---

(٥٤) فستوجيير: **وحي هرمس المثلث العظمة**، م ١، مقدمة الطبعة الأولى، ص VII.

(٥٥) فستوجيير: **المدونة الهرمسية**، م ١، المقدمة، ص II.

وأيديولوجي، لابس ثوب الديانة، للدفاع عن آخر معاقل الوثنية المتهاوية أمام ديانات الوحي الصاعدة، وفي مقدمتها المسيحية. فليس في الهرمسية مخلِّص، ولا شعائر دينية، ولا حتى وحدة مذهب وعقيدة.(٥٦) وإنما الهرمسية فلسفة دينية استغنت عن منهج البرهان العقلي لتعتمد أسلوب التبشير الإنجيلي. وهذا مع فارق أساسي بين كَتَبة الأناجيل المعروفة بأسمائهم وبين الكَتَبة المغفلي الأسماء للنصوص الهرمسية. فالإنجيليون كانوا يصدّقون أنفسهم على أنهم كتبة وحي، على حين أن كتبة النصوص الهرمسية كانوا يعلمون أنهم مختلقون للوحي، وواضعون له على لسان هرمس المثلث العظمة، مع اصطناعهم، من مواقع عملهم في مسرح الثقافة الهلنستية، لديكور مصري. ومن هذا المنظور، فإن الهرمسية قابلة لأن تختصر في صيغة واحدة: إنها مسعى جماعي ومغفل من الإمضاء من قبل بعض مثقفي العصر المعنيين بالدفاع عن آخر معاقل الوثنية لتقديم **نصوص مقدسة لديانة بلا نصوص مقدسة**.

والحال أن الديانة البابلية، كما يمكن استشفافها من **الفلاحة النبطية**، ليست بعيدة غاية البعد عن أن تكون **تمثيلية دينية متهرمسة ومتمصّرة** فحسب، بل لا نقع أيضاً في مأثورها من النبوات والحكم المنزلة على أي أثر لوحي هرمس المثلث العظمة. ففي المرة الوحيدة اليتيمة التي يأتي فيها ذكره في **الفلاحة النبطية** تحت اسم «إرميسا»، فإنما في «باب ذكر نبات الباقلّى»، وليس في سياق أية نبوءة دينية. فبعد أن يستشهد قوثامي برأي لسلفه ينوبشاد مفاده أن السمك الذي يعتلف في الماء من نبات الباقلى يسمن «سمناً عظيماً، إلا أن لحمه تتضاعف رداءته إن أكل، فينبغي أن لا يؤكل السمك الذي يُعرف أنه أكل شيئاً من الباقلى»، يضيف القول من عنده:

---

(٥٦) انظر دراسة جان دوريس عن: **الهرمسية المتمصّرة**، في: **تاريخ الأديان**، موسوعة لابلياد، باريس ١٩٧٢، ج ٢، ص ٤٦١.

«لهذه العلة حرّم إرميسا، ومن قبله أغاتا ديمون، على أهل بلادهم السمك والباقلى لأنهما مضران جميعاً بالدماغ» (ص ٤٩٩).

إن هذه الإشارة اليتيمة والعارضة إلى هرمس لا تنم عن «تهرمس تام» بقدر ما تمثل رسابة هلنستية في الثقافة الآرامية الوثنية في مطلع العصر الميلادي. وإذا كنا نستطيع أن نستنتج من سياق النص أن هرمس معدودٌ صاحبَ شريعة، فسنلاحظ أيضاً أن قوثامي لا يقر لشريعته تلك بصفة كونية، بل يوقفها حصراً على «أهل بلاده» من المصريين. ثم إنه لا يقرّ لها بصفة دينية: فالعلة في تحريم السمك والباقلى دنيوية وطبية خالصة: فهما «موهنان للعقل» و«يفسدان مزاج المعدة».

والواقع أنه ما كان لمؤلف **الفلاحة النبطية** أن يعترف بوحي هرمس المصري، وهو لا يعترف بوحي أنبياء بابل أنفسهم، وفي مقدمتهم «أدمي» «رسول القمر».

فقوثامي، بدون أن يتطرّف إلى حدّ إنكار واقعة نبوة آدم، صنيع سلفه ينبوشاد، فإنه يضع لها **سقفاً أعلى هو الإلهام دون الوحي**.

فقوثامي، في واحد من أجمل استطراداته، يدخل في نقاش مع شيعة ينبوشاد، ممن ينفون نبوة آدم، ومع شيعة ابنه إيشيتا، ممن يثبتون هذه النبوة ويزيدون على أنها كانت بالوحي المباشر من الإله القمر.

فينبوشاد، الذي سبق قوثامي إلى التأليف في الفلاحة، ما كان يؤمن بنبوة آدم، ولا يصدق أن الآلهة أوحت إليه، بل في كل الأمر عنده أن «آدم كان رجلاً جيد الاستنباط صحيح الحدس وافر العقل جيد الفكر، فأداه فكره واستنباطه إلى هذه العلوم والصنائع التي أخبر بها ورسمها لأهل زمانه، فنفع بذلك الناس، ابتدأها ابتداء لم يهتد إلى مثلها قبله أحد، فأعظموه لذلك، وزادوا في مدحه فسموه - أهل زمانه - «أبونا» وقالوا له: «أنت إله الناس كلهم»، لأجل المنافع التي أمدهم بها على سبيل الاستخراج بالفكر، فأما أن

يكون القمر قد أوحى إليه وحياً فلا» (ص ٣٥٦).

ويبدو أن قوثامي، الذي كان يحتل موقعه اللاهوتي وسطاً بين الينبوشاديين والإيشيتيين، ما أطاق هذه «العلمنة» التامة لعلم آدم، فذهب مذهباً وسطاً في إثبات النبوة له، ولكن عن طريق الإلهام لا الوحي المباشر من الآلهة. وتمييزه هذا بين الوحي والإلهام في النبوة جدير بأن يعاد بناؤه، لأنه يبقى سابقاً فيه لتفكير أهل زمانه وأهل ما بعد زمانه، وإن لم يكن متقدماً إلى المدى الذي تقدم إليه سلفه ينبوشاد في موقفه شبه العلماني النافي عن علم آدم مصدره الإلهي والمُرْجِع إياه إلى اجتهاده العقلي محضاً.

فنقطة انطلاق قوثامي أن علم آدم هو من النجابة والوساعة والقدامة معاً بحيث لا بد من افتراض تدخل إلهي لتعليمه ما كان لا يعلمه بالاختبار والتجربة، وما أثبتت التجربة نفسها صحته على مدى الأجيال. فأن يكون آدم قد «عرف تلك الأشجار والمنابت كلها وخبِرها في قواها وأفعالها حتى كتبه على هذه الصفات الصحيحة وهذه الأفعال المستوية الحق»، وأن يكون قد «كتب ألف رقيقة فيها ذكر المنابت التي لا تظهر إلا في بلد بعينه ولا تفلح في غيره»، وأن يكون قد «كتب كتاباً عظيماً في طبائع الأرضين واختلاف طعومها وقواها وأي شيء يفلح في كل أرض، وأي شيء يبطل»، «فمن أين له هذا وهل يدرك مثل هذا إنسان بالتجربة؟». ثم هل «كان مقدار عمر آدم يحتمل أن يكون إخباره عما أخبر به من هذه الأشياء كلها»؟ وأخيراً، فقد «مضى على آدم من هذه الألوف السنين الكثيرة، والناس منتفعون بما علّمهم من العلوم والصنائع، ومنتفعون بما رسم لهم، ومجربون له في هذا الأمد الطويل الذي من عصره إلى هذا العصر». أفليس «في هذا دلالة واضحة على أن إلهنا القمر عرَّفه هذا كله تعريف عالم لا تخلف معرفته ولا يداخلها ريب ولا شك؟» (ص ٣٥٨-٣٥٩).

ونحن هنا، بالطبع، أمام حالة نموذجية لاشتغال **العقل الإيماني**. ولكن لنلاحظ حالاً أن هذا الإيمان بعلم آدم النبوي لا يشلّ لدى قوثامي كل فاعلية

للعقل النقدي. فهو يضطر من جهة أولى إلى التسليم بأن مصحف آدم «الكبير» و«المعجز»، الذي «لم يدع شيئاً إلا ذكر كيف كان مبدأه»، قد «هلك أكثره إلى زماننا هذا» وما بقي منه سوى «بقايا» (ص ٩٥١). ثم إنه لا يستبعد تمام الاستبعاد رواية من لا يؤمنون بنبوة آدم، وهي الرواية التي تقول: «إن آدم ما قال ما قال وما وضع ما وضع من الأحاديث ليقنعهم بأن القمر أرسله وأوحى إليه» إلا «على طريق سياسة الناس وتقويمهم وتأديبهم وصلاح شأنهم... وهذا فلا بأس بالكذب فيه إذ كان فيه أكثر المنافع للناس، وإنه بمنزلة الدواء الكريه النافع مع كراهته» (ص ٩٥١). كما أنه لا يستبعد رواية أخرى تقول: إنه ليس هو من قال: «إن القمر أوحى إليّ بكذا وكذا» و«إنما هذا شيء قاله الناس في زمانه، لما بهر عقولهم من عجائب علمه وما أفادهم من الصنائع... وليس كل ما توهمه الناس يكون حقاً، لأن الناس توهموه فقالوه من طريق التوهم، لا من طريق قيام البرهان عليه» (ص ٣٥٧).

وفي المواجهة مع الإيشيتيين، الذي كان وإياهم على خلاف لاهوتي كبير فيما يبدو، يستعيد كامل فاعلية عقله النقدي، ويظهر ميلاً صريحاً إلى إنكار نبوة آدم من طريق الوحي، ولا يتنازل للتسليم بها من طريق الإلهام إلا على سبيل التقية، وتداركاً لشر خصومه الذين كانوا يمسكون بجميع مقاليد السلطة الدينية ويتحكمون بمشاعر العامة وردود فعلها الهوجاء.(٥٧)

هكذا يقول مخاطباً اتباع شيعة إيشيتا من القائلين بوراثته لنبوة أبيه آدم: «هذا الوحي الذي تومون إليه ما هو؟ فقد علمتم أن قدماء الكسدانيين وجميع الكنعانيين، قديماً وحديثاً، مجمعون على أنه لا يجوز أن يوحى إلى أحد منا أبناء البشر.. فكيف استجزتم أن تدّعوا لآدم الوحي، ثم لم يكفكم ذلك

(٥٧) في أكثر من موضع من كتابه يبدي قوثامي تخوفه، كـ«هرطوقي»، من أن يؤلب سدنة المعابد الإيشيتية عليه العامة فيؤذوه أو حتى يقتلوه.

حتى ادعيتم لابنه إيشيتا الوحي الكثير المتتابع؟ وهذا هو المحال الصرف. اللهم إلا أن تقولوا إن القمر وضع في طبع آدم حكمة وفي طبع إيشيتا مثلها، ووفّر عقولهم ومنع المضادّين للعقل، مثل الهوى والشهوة، أن يغمروا العقل، فَفَضِلا بذلك على جميع أهل زمانهما. فإنكم لو قلتم هذا ما أنكرناه عليكم. فأما دعواكم في كتب إيشيتا أن القمر أوحاها إليه، وأن فيها من الحِكَم ما يدل على ذلك وأنها معجزة له، وصريحة تدل على أنها من عند إله حكيم، فليس في ذلك دليل على أنها وحي لا محالة، لأنه قد يجوز أن يكون في إنسان حكمة تنبعث عن عقل وافر رصين، فيصنع كتباً يودعها من فضل حكمته ما يبهر بها عقول العقلاء. وأقول ما هو أوكد من كل ما قلته في الرد على أتباع إيشيتا: إن كتب آدم في أيدينا نقرأها، ما قال في واحد منها: إن القمر أوحى إليّ فيه بشيء البتة، وما نسمع الوحي لآدم إلا منكم، وكذلك مع إيشيتا. وإلا فأرونا أي موضع قال واحد منهما إن هذا الكتاب أوحاه القمر إليّ. فآدم وإيشيتا مكذوب عليهما. كذبتم في ذلك طلباً للرئاسة والذكر واجتلاب المنافع وشهوة الأمر والنهي» (ص ١٢٤١).

وإنما بعد هذا النفي شبه المطلق لواقعة الوحي، يسلم قوثامي بأن بشراً واحداً «من جملة النبط»، وهو دواناي سيد البشر، ربما يصح فيه القول بأنه «كان يوحى إليه في النوم على طريق الرؤيا ويلهم في اليقظة على سبيل الخاطر... ولكن بالمقابل «ما تأدى إلينا وإليكم أن أحداً ادعى له أنه أوحي إليه في اليقظة بمناجاة. وفي هذا دلالة على اعتراف أهل زمان دواناي بالوحي على طريق الرؤيا في النوم وعلى سبيل الإلهام في اليقظة بالخواطر الفكرية لدواناي، ولم يذكروا الوجه الذي ادعيتم أنتم لآدم وابنه إيشيتا البتة ولا عرفوه» (ص ١٢٤٢). ويضيف: «إذا كان هذا الذي هو عند الناس سيد البشر وأفضل البشر، لم يوح إليه ولا ادّعى هو ذلك، ولا ادعاه له مدّع على سبيل المناجاة في اليقظة... فكيف أقدمتم أنتم على الدعوى لهذين الرجلين (= آدم وإيشيتا) بما نعلم أنهما لا يرضيان به منكم، فادعيتم لهما أنهما كانا

لا ينسيان ولا يغلطان ولا يسهوان، وأن القمر كان يوحي في اليقظة مناجاة، يناجيهما بكلام يسمعانه ويعيانه فهماً ودراية. وهذا هو المحال عندنا وعند من مضى قبلنا من حكماء الكسدانيين والكنعانيين، فنحن متّبعون للجمهور موافقون لهم، وأنتم مبتدعون مخالفون للإجماع» (ص ١٢٤٣).

وفي الوقت الذي يكاد قوثامي يصل إلى «علمنة» واقعة النبوة والوحي، فإنه يخفض نصاب شقيقتها التوأم، **الكهانة**، إلى حضيض البلاهة والخيال المريض. يقول: «إن القدماء كلهم كان معلوم عندهم أن وصول الوحي من الآلهة إلى أبناء البشر لا يكون إلا بالوجهين اللذين ذكرنا، وهما الرؤيا في المنام والإلهام بالخواطر - [لا المناجاة في اليقظة] -... وأن أصحاب هذين الوجهين من الوحي هم المسمون أنبياء، وأن الكهان منزلتهم دون هذه المنزلة... وعندهم أيضاً أن الأنبياء هم الصحيحو العقول الجيدو السياسة العارفون بالمنافع والمضار معرفة ثاقبة، وأن الكهان في الأكثر هم البله القليلو الرياضة بشيء من المعرفة، الكثيرو التتبع لأحوال الحسّ... فالنبي أبداً حسن الخلق، والكاهن أبداً سيئ الخلق» (ص ١٢٤٤).

وفي الوقت الذي يعقد فيه قوثامي مثل هذه الموازنة السالبة بين الأنبياء والكهنة، نراه يعقد موازنة موجبة بينهم وبين الفلاسفة، مما يؤكد وجود نزعة «علمانية» مبطَّنة لديه. هكذا يقول وهو يخاطب دوماً أتباع إيشيتا: «أما الوحي الذي تدعون أنه يكون مناجاة في اليقظة فليس ذلك لأحد، ولا يجوز أن يكون ولا يعطاه إنسان، لأنّا ما وجدناه حقاً لأحد. فأنتم أردتم الزيادة في مدح من مدحتموه، فرقّيتموه إلى مرتبة، ثم أضفتم إليه صفة هي محال وزور. والنبي لا يريد ولا يرتضي لنفسه أن يمدح بما ليس له. فأنتم، معشر أتباع إيشيتا، الواصفين له ولأبيه بما ليس لهما، أعداؤهما جميعاً ولا أتباعهما المحقون، فاعلموا ذلك، واعلموا أن ها هنا قسم ثالث وصفة ثالثة لقوم آخرين هم غير الأنبياء، وهم الحكماء المرتاضون بالحكمة، والعلم، والسابحون في ميادين العلوم الدقيقة، وهم المسمون الفلاسفة، الآخذون

الحكمة والعلم من ذوات أنفسهم، وبالرياضة، لا بطريق الوحي ولا التكهين. وهؤلاء عند قوم أفضل الثلاثة المسمّين، وعند آخرين مساوون للأنبياء، وعند قوم آخرين من دون الأنبياء. ولولا أن يطول الكلام في هذا جداً، فنخرج عن الحد ونجوز المقدار، لحكيت أقاويل يراها قوم من فضل الفلاسفة، أصحاب الرياضات، على الأنبياء، وأقاويل من سوَّى بينهم وبين الأنبياء، وقول من جعلهم دون الأنبياء»[٥٨] (ص ١٢٤٥).

والواقع أن هذا النص المدهش، الذي ينم عن أن قوثامي كان **مثقفاً كونياً**، وليس مختصاً في علم الفلاحة وحده، يجد تتمته في نص يتيم آخر من **الفلاحة النبطية** ورد فيه ذكر الفلسفة والفلاسفة، وحدد فيه بدقة **نظام المعرفة** الذي ينتمي إليه الخطاب الفلسفي بالمقارنة مع نظام المعرفة الذي ينتمي إليه الخطاب النبوي. ففي معرض الكلام عن الآفات والشرور التي تصيب النبات والإنسان معاً من جراء الطفيليات والحشرات الضارة من البق والأرضة والفسافس والقمل والحيوانات ذوات السموم من عقارب وأفاع، يقول: «إن كلام القدماء على هذا المعنى وما أشبهه على ضربين، لأن المتكلمين عليها ضربان، فلاسفة وأنبياء. فمن كان منهم من الفلاسفة، فإن كلامهم على ظاهرة كله كلام بيِّن لا باطن له ولا تأويل له على غير ما يسمع منه. وأما كلام الأنبياء فإنه كلام مخلوط معانيه وبرهانه بأشياء ومعانٍ سياسية، فإذا اختلطت السياسة بالبرهان كان بينهما كلام له باطن خلاف

(٥٨) هنا يتدخل ابن وحشية على النص من خارجه ليقول بلسان حاله: «قال أبو بكر بن وحشية: قد ألفت في هذا المعنى كتاباً ضخماً حكيت فيه آراء من فضّل الفلاسفة والفلسفة على النبوة، ومن فضّل النبوة عليها، ومن سوّى بينهما، ومن سوّى الكاهن بالنبي، ومن فضل النبي على الكاهن، وما حدّ النبوة وما حد الفلسفة وما حد الكهانة، لتكون التفرقة بينهم غير مشكلة على الناظر، ويثبت من هو من هؤلاء مستحق أن يسمى حكيماً، ومن ينبغي أن يسمى عالماً. واقتفيت في ذلك آثار القدماء من النبط بحسب ما تأدى إلي عنهم وذكروه فيما وقع إليّ من كتبهم». ومن سوء حظ تاريخ الفلسفة في الإسلام وتاريخ الفلسفة في الشرق القديم أن كتاب ابن وحشية هذا لم يصلنا.

الظاهر، وصار ذلك الظاهر يأخذ كل سامع على مقدار عقله وتمييزه... ولهذا وجب على كل عاقل أن يؤدي كلام النبي كما لفظ به النبي، لا زيادة فيه ولا نقصان، لئلا ينقلب المعنى... وكلام الفيلسوف غير محتاج إلى شيء من هذا التحري في حكايته، لأنه لا لبس فيه البتة... فهو على ظاهره، ومعناه منكشف لسامعه بلا باطن ولا تأويل» (ص ١٠٩٥).

ولا يكتفي قوثامي بأن يحدّ على هذا النحو الخطاب الفلسفي بأنه **خطاب برهاني** مكتفٍ بذاته، بينما الخطاب النبوي **خطاب عرفاني** محتاج باستمرار إلى التأويل. بل يميز أيضاً تمييزاً دقيقاً وسديداً **نسق التعليل** الذي يصدر عنه كل منهما. فالخطاب النبوي هو على الدوام **خطاب غائي**، يفسّر الظاهرات الطبيعية بالمقاصد المبتغاة منها أو المتأدية إليها، بينما الخطاب الفلسفي **خطاب آلي** يفسر الظاهرات، لا بإرادات لدنية، بل بقوانينها الطبيعية. هكذا يقول: «إن الأنبياء مجمعون على أن كل ما ضرّ أبناء البشر من الحشرات والدبيب ذوات السموم إنما حدثوا وتكونوا من أفعال الكواكب، لا عن قصد الكواكب للإضرار بالناس، لكن عقوبات منهم لهم على ذنوب كانت منهم وأساءت إلى أنفسهم... فلو تناصف الناس فيما بينهم، فلم يظلم أحد أحداً، صفت معايشهم وصحت أبدانهم وزكت زروعهم... وامتحت تلك الحشرات من ذوات السموم وغيرها... لكنهم لما تظالموا ولم يتناصفوا في معاملاتهم تولد من ظلمهم عليهم هذه البلايا من القحط والضيق والسقم؛ وكذلك يتولّد من ظلم بعضهم بعضاً، وخاصة ظلم القوي للضعيف إذا تقوّى عليه، ضروب من الدبيب المضرّ، منها ذوات السموم وغير ذلك مما يؤذي بغير سم. فعلى هذا، إن دابة من ذوات السموم لا تلدغ أحداً إلاّ على ذنب أتاه واستحق عليه تلك العقوبة. وعلى مقادير الظلامات تتولّد هذه الحيوانات... فهذا مذهب هؤلاء الذين سماهم الكسدانيون أنبياء، لأنهم يرون أنه لا يحدث في العالم شيء مؤذٍ إلاّ باستحقاق البتة... وأما حكماء الكنعانيين والكسدانيين فإنهم يرون أن هذه

كلها مضافة إلى الاتفاقات الدائمة (= لنقرأ: القوانين)، ومعنى الدائمة التي لا تتغير عن مجاريها. . . وإن أمر هذه الاتفاقات شيء ظريف عجيب، وليس أقدر أبوح بما عندي في ذلك، إذ كان في شرحه فساد نظام سياسة الأنبياء للناس. فلذلك لا أقول في هذا المعنى شيئاً لما فيه فساد أمور الكافة. على أن جمهور الناس على العموم لا يجوّزون ولا يدرون ما الاتفاقات الدائمة، غير الزائلة عن مجاريها، ولو سمعوا شرحها وتكرّر عليهم. وهذا إن كان هكذا فالإمساك عنه أولى. فإظهار طريق سياسة الأنبياء عليهم السلام للناس أحق بأن يُتكلم فيه ويشرح، إذ كان هو النافع للكافة، وكانت الحكمة في ما عمّ نفعه من دون ما اختصّ به بعض الناس، خاصة الأقلون عدداً. فلنسكت عن هذين البابين هنا، كلام الأنبياء وكلام أصحاب الفلسفة القائلين بالاتفاقات، ونعود إلى تمام الكلام في الكروم» (ص ١٠٩٦-١٠٩٧).

أنحن إذاً هنا أمام تلك المقولة - التي طالما ستترجع أصداؤها في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية -: **الدين للعامة والفلسفة للخاصة؟** إننا لا نستطيع أن نجزم بشيء، ولكن نصاً يتيماً آخر في **الفلاحة النبطية** يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن مؤلفه آثر أن يسكت فلسفياً وينطق دينياً من باب التقية. فكهنة شريعة إيشيتا، الممسكون بمقاليد السلطة الدينية، كانوا يسمونه «المجنون الممسوس» (ص ٦٤٩)، وكان يعيش في رهاب دائم من أن يحرضوا الغوغاء على قتله وسفك دمه (ص ٣٩٠). فدوماً في معرض تفنيد عقيدة «أهل زمانه من شيعة إيشيتا»، القائل قائلهم إن «جميع ما رسمه آدم إنما هو مما علمه القمر وأوحاه إليه»، هذا إن لم يزيدوا ويحلفوا بأغلظ الإيمان بأن «القمر ما أوحى إليه بشيء وحياً. . . بل كلمه مشافهة كلاماً سمعه آدم ووعاه منه»، يقول قوثامي: «إن الجهل أخو الموت، وأسوأ الجهال حالاً الذين يظنون أنهم علماء مع جهلهم. . . فهذه صفة أتباع إيشيتا، متصفين بالجهل، عندهم أنهم إذا فهموا فقه شريعة إيشيتا فقد حازوا العلم كله والعقل. ويظنون أنه ليس وراء شريعته في الحق غاية، فيمتنعون

من البحث عن غيرها، ويعتقدون أنه قد حصل لهم كل ما يحتاجون إليه. ومن استغنى عند نفسه استغنى من الطلب، عنده أنه قد حصل عنده كل المطلوب، فليس في هؤلاء ولا لهم دواء غير البعد عنهم والجفا لهم من حيث لا يعلمون بذلك... فينبغي أن يداروا ويساسوا سياسة البهائم ويخلط الإنسان جفاهم واطّراحهم بمواصلتهم وتلقائهم بالبُشر، ويسألهم في بعض الأوقات عن موجبات دينهم ويوريهم أنه يعمل بذلك فيما بينه وبين نفسه، ولا يأمن أحداً منهم على سر ولا على شيء مما تقع فيه خيانات، فإنهم ذئاب غوغاء خونة بمنزلة الكلاب الجياع. فالهرب الهرب من هؤلاء والتحرز كلهم منهم» (ص ١٣٣٨).

والواقع أنه قد لا يكفي أن نصف قوثامي بأنه كان **هرطوقياً** وصاحب عقيدة لا يجرؤ على الجهر بها. بل لا بد أن نضيف أيضاً أن موقفه من الدين بصورة عامة كان **ذرائعياً أكثر منه إيمانياً**. فقد كان يعي، في زمن لم يكن فيه علم الاجتمَاع الديني قد رأى النور بعد، **أن وظيفة الدين ليست دينية خالصة، بل هي أيضاً وظيفة أيديولوجية**. فمن موقعه الطبقي كمالك أرض ورب ضيعة كان يدرك أن الدين هو **أداة تحكم أيديولوجي من الأعلى بالأدنى**، وأن الشرائع ما وجدت لتحدّد علاقة البشر بآخرتهم وحدها، بل كذلك - وربما أصلاً - بدنياهم، من خلال الدور الذي تؤديه في تبرير التراتب الهرمي الطبقي وتثبيته وضمان دوام اشتغاله بأقصى حد ممكن من الإنتاجية. هكذا يقول في باب «ذكر إصلاح الضياع» و«شرح ما يحتاج إليه رب الضيعة من إصلاح أمورها وتعاهدها»: «إن الضيعة تنتفع منفعة عظيمة بمشاهدة صاحبها لها وكثرة تعاهده بنفسه لصغير أمورها وكبيرها، وتفقده الأعمال التي يعملها الأكرة... ويحذرهم من إغفال شيء مما يجب عليهم أن يعملوه، وأن يذكرهم دائماً بما يجب عليهم في الشريعة من نصح من يأخذون أجرته وجرايته، ومقدار ثواب إلههم لهم على النصح والمواظبة، من نحو ما ذكره أدمي في كتابه، ومن نحو ما خوّف منه دواناي السيد الجليل

من الجرأة على مخالفة الملوك والرؤساء والسادة والقادة... وما خوّف إيشيتا بن آدم من إحراق النفوس بالبرد والزمهرير لمن احتال أو توانى في واجب يجب عليه لإنسان مثله. ويكون لرب الضيعة فيها رجل وكيل، عنده كتبٌ فيها من شرح هذه الأوامر والنواهي شيء مبين، فيقرأه على الأكرة ليودع في قلوبهم التديّن ولزوم ما تحويه الشرائع النازلة عليهم من قبل الآلهة ليسلكوا في أمورهم مسلك الخائفين المتدينين، ويريهم أن هذه المواعظ التي يقرأها عليهم إنما يريد بها خلاصهم من العقوبات ونصحههم، ليواظبوا على ما يلزمهم المواظبة عليه» (ص ١٩٤-١٩٥).

والآن لنطرح السؤال: إذا كان هذا هو موقف قوثامي من الدين والنبوة والكهانة، فماذا يمكن أن يكون موقفه من «السحر والطلسمات»، وهو البند الثاني في لائحة اتهام ناقد العقل العربي في مسعاه إلى «هَرْمَسَة» **الفلاحة النبطية** من خلال حكم قاطع أعطاه - بدون أن يرجع البتة إلى النص - شكل «شلفة»؟

ب - السحر والطلسمات

ليس لنا أن نماري في أن **الفلاحة النبطية** يفسح مجالاً واسعاً، في استطراداته خارج مدار علم الفلاحة والمنابت، للسحر والسحرة. ولكن هذا المجال، على اتّساعه، مجال سالب تماماً. فليس أكره للسحر ولا أعدى للسحرة من مؤلفه قوثامي في تصريحات له تند عن الحصر. وهذه بعض نماذج.

ففي معرض الكلام عن منافع نبات الآس وخواصه الطبية يقول: «وله عمل في إزالة السحر مع غيره، وذلك بزعم قوم من السحرة. وعلم السحر علم لم أعرض له، ولا أحب أن أتكلم بما لا علم لي به» (ص ١٤٧).

وفي معرض الكلام عن نبات اليرقا، وهو من البقول، «النافعة للمعدة» والتي «قد تدخل في تركيب الأدوية»، يقول: «ولهم فيه خرافات وحماقات

لا حاجة بنا إلى ذكرها لطولها... والسحرة يثابرون ويحرصون على جمعه وادخاره حرصاً عظيماً، ولا أعلم ما لهم فيه لشدة بغضي للسحر والسحرة، ولا أنظر في شيء من كتبهم ولا أتعرف شيئاً من علومهم» (ص ١٤٧).

وفي معرض الكلام عن الآفات التي تصيب الكروم وكيفية علاجها يسفه «طريقة السحرة المذمومة جداً» وينتصر لتقنية «الكسح» التي نصح بها ينبوشاد الذي «كان رجلاً باغضاً للسحر والسحرة جداً، ويسميهم المحتالين» (ص ١٠٣٨). ودوماً في معرض الكلام عن آفات الكروم وطرائق السحرة في معالجتها يقول: «وكل أعمال السحرة مكروهة عندي لا أقول بها، ولا جرّبت هذا الذي وصفوه ولا أجرّبه» (ص ١٠٤٥). قبل أن يضيف لاحقاً: «وقد علمتم، معشر من ينظر في كتابي هذا، أني شديد الانحراف عنهم، ماقت لطريقتهم» (ص ١١١٠).

ويبدو أن واحداً من الأسباب التي زادته مقتاً للسحر والسحرة خلافه، ذو الطبيعة اللاهوتية، مع كهنة شريعة إيشيتا. فقد كان السحر واحدة من ممارساتهم الأكثر شيوعاً يمخرقون به على أتباعهم، وينافسون به طب الأطباء وعلم علماء النبات من أمثال قوثامي نفسه. هكذا يقول في معرض الكلام عن علاج الأرض الحريفة «المهلكة لبذر كل زرع قبل أن ينبت»: «إذا أردتم علاج هذه الأرض لردّها إلى الصلاح، فإن لها طرقاً في ذلك، بعضها طبيعية، وهي المجمع عليها، وهي طريق الفلاحين وبالفلاحة، وبعضها سحرية، وهي طريقة السحرة... وأنا أذكر الطبيعية التي هي طريق الفلاحين وبالفلاحة كيف يعالج بها هذه الأرض حتى ترجع إلى الصلاح... أما علاج هذه الأرض الذي هو من أعمال السحرة فإني لا أرى ذكره في هذا الكتاب ولا شيئاً منه، إذ كان يجب وجوباً أن لا أرسم فيه إلا ما هو ممكن للأكرة أن يعملوه على سبيل الأكروث، لا أخرجهم منه إلى غير ذلك. وأعمال السحرة هي أشياء بعيدة عن أعمال الأكروث والفلاحة وطريق الفلاحين... وضرب من المخرقة والعدول عن العرف والعادات. وليس أقدر أبوح بما

أعتقده في السحرة خوفاً من هؤلاء الغوغاء، أتباع إيشيتا بن أدمي، فإنني متأذٍّ منهم وأنا ساكت، فكيف إن تكلمت» (ص ٣١٠-٣٢٢).

ولكن رغم التزامه بعدم الكلام عن طرائق السحرة، فإن اضطراره إلى المقارنة بين ما هو طبيعي وما هو سحري من طرق علاج المنابت والأرضين، يقوده، في غير ما موضع من كتابه، إلى الإخلاف بوعده وإلى الاستطراد إلى حديث السحر والسحرة وأعمالهم وطلسماتهم. ومن هنا **فعل الندامة** الذي يفصح عنه في خاتمة كتابه. ففي معرض الكلام عن علاج داء الحموضة الذي قد يصاب به النخل يقول: «هذا ما رأينا من علاج هذا الداء، جمعناه من تعليم ضغريث وينبوشاد الحكيم، ومن تعليم ماسي السوراني وجريانا تلميذه من قبل ضغريث وينبوشاد. وعدلنا عن ذكر أشياء وصفها عنكبوثا الساحر في كتابه في **الفلاحة على رأي السحرة**... فإنه لما ذكر حموضة الثمرة في النخلة أكثر الكلام فيه، ووصف له على مذهبهم أشياء لم آخذ منها شيئاً.[٥٩] وذكر صبياثا الساحر من بعد عَمَلِ طلسم لها في جملة الطلسمات السحرية عَمَلها لزوال أدواء النخل، لم أذكر منها شيئاً، لأنني قد ندمت على حكايتي طلسمات ذكرها السحرة لأشياء قد أتيت بها في

(٥٩) يأتي ذكر عنكبوثا في نحو خمسة مواضع من **الفلاحة النبطية**. وقد لا يخلو الأمر من فائدة - ولو خرجنا عن السياق الذي نحن فيه - أن نشير إلى أنه كان للأزمنة القديمة ما سيكونه فرانكشتاين للأزمنة الحديثة في قصة ماري شيلي المشهورة. فالأسطورة تجعل منه أول إنسان صانع للإنسان. هكذا يروي قوثامي في معرض الكلام عن توليد المنابت أن عنكبوثا الساحر كوَّن إنساناً ووصف في كتابه في التوليد كيف كوّنه وما الذي عمل حتى تمّ له كون ذلك الإنسان. إلاّ أنه اعترف أن الذي كوّنه لم يكن إنساناً تام النوع ولا كان يتكلم ويعقل، بل خرج مستوي الصورة تامّها في أعضائه كلها، إلا أنه كالحائر الدهش لا ينطق ولا يعقل. وذلك أن تكوين الحيوانات، وخاصة الإنسان من بينها، أصعب كثيراً من تكوين المنابت، لما يحتاج المكوِّن لذلك أن يزداد في الأعمال التي لنا إدراك بعضها، وأكثرها لا ندركه، فلذلك عجزنا عن تكوين الحيوانات، وخاصة الإنسان فلم يمكننا منها ما أمكننا في المنابت» (ص ١٣١٨).

هذا الكتاب، وندامتي عليها من وجهين، أحدهما أن الناس إذا ألفوا عمل السحر والطلسمات كان ذلك ضاراً لنفوسهم، والأخرى أن لا يتوهم عليّ إنسان أنني أستحل عمل السحر والطلسمات السحرية» (ص ١٣٩٤).

والإشارة هنا إلى الطلسمات **السحرية** جديرة بأن نتوقف عندها. فتخصيصها بهذا الوصف يفيد ضمناً أن هناك طلسمات **غير سحرية**. وبالفعل، إن قوثامي يميز بين «طلسمات السحرة» - التي يجهر ببغضه لها - و«طلسمات الحكماء من الكسدانيين» ، التي يشيد بما فيها من «الصحة والمنفعة»، ويميزها عن الأولى بتسميته إياها «الطلسمات الخواصية» (ص ١٣٨٨)، ويحدّها بأنها «اعتمال الأشياء بخواصها». بل إنه ينوّه في نص آخر بأن كلمة «طلسمات» بالذات كنعانية وليست كسدانية، وبأن ما يسميه «أهل الشام طلسمات، نسميها نحن خواص أفعال» (ص ٣٨١). وكما يمكن الاستقراء من نحو عشرين موضعاً في **الفلاحة النبطية**، فإن الطلسمات الخواصية ليس لها عند قوثامي من حيث هو عالم نبات المعنى السحري أو الطقسي الذي صار لكلمة «طلسم» في الثقافة العربية الإسلامية أو الثقافة اللاتينية المسيحية. فالطلسم موضوعه في **الفلاحة النبطية** الأشياء لا الأشخاص، وهو تقنية صناعية لإحداث تغيير ما في طبيعة الأشياء، ومحصور مفعولها بعالم النبات. والزراعة نفسها تكاد تكون عند قوثامي فناً طلسمياً. فالزراعة ليست واقعة طبيعية، بل هي فن استحدثه البشر «احتالوا به الأشياء من الشجر والمنابت كلها حتى أحدثوا فيها ومنها بصناعتهم أشياء ظريفة مختلفة». و«قصد جميع الناس في إفلاح المنابت كلها هو إما جرّ طبع وصورة إلى شيء لم يكونا له، وإما إزالة طبع وصورة عن شيء وإحداث غيرهما مكانهما». والطلسم، بهذا المعنى الزراعي، هو «تسليط طبع شيء على شيء ما ذي طبع ما، فيأتيه هذا المتسلّط فيمحو ذلك الطبع الذي له، بفعل يسمى خاصية، ويحدث له شيئاً آخر» (ص ١٢٨٣). ويدخل في معنى الطلسم هذا التركيب بين الأشجار والتوليد منها كما عندما «نركب غصناً من

شجرة على أخرى ليحدث بذلك شجرة تحمل حملاً ما هو قصدنا، إما لفضل نستفيده من طبع أو منفعة أو طرفة... أو استفادة لذة في طعم وما أشبه» (١٢٨٣). وبالإضافة إلى التطعيم، فإن الطلسم يفيد، أكثر ما يفيد، في علاج أدواء النبات ومكافحة الحشرات واستئصال الأعشاب الضارة. فمن أمثلة علاج أمراض النبات الطلسم الذي كان نصح به ينبوشاد بقوله إن: «من أحرق السذاب في أصول شجر الورد حتى يرتفع وهج الإحراق إلى الشجر في أي وقت كان من السنة التي لا تورد شجرة الورد فيه، ورّدت بعد أيام قلائل ورداً غضاً» (ص ١٢٨٤). ومن أمثلة مكافحة الحشرات وطرد الطير الطلسم الذي نصح به ضغريث عندما قال: «إن الحشيشة المسماة السمراء إذا قلعت بأصلها وعروقها، وعلقت على الشجر والكروم، دفعت عنها جميع الآفات التي تنالها من الطيور والدبيب والهوام» (ص ٤١٤). ومن أمثلة استئصال الأعشاب الضارة الطلسم المجبول من تراب المقابر وبول الجمال وحشيشة الشبرم الذي نصح به قوثامي نفسه «لتجفيف ما هو قائم في الأرض من الحشائس والمنابت التي لا منفعة فيها» (ص ٣٨٢).

وبديهي أن هذه الطلسمات الخواصية ليست علمية كلها بالمعنى الذي صار لكلمة العلم في الأزمنة الحديثة. بل كثيراً ما تخالطها خرافات واعتقادات ننسبها اليوم إلى اللامعقول، ولكنها كانت تدخل في حينه في بنية العقلية السائدة، وتتبدى من ثم لأهل عصرها وكأنها معقولة تماماً.[٦٠] على أن الطلسمات الخواصية، كما يصفها قوثامي، لا تغالي في الخرافية إلى حد

(٦٠) يقدم لنا ابن تيمية من داخل الثقافة العربية الإسلامية مثالاً على هذا اللامعقول الذي يبدو في نظر نفسه معقولاً تماماً بحكم انتمائه البنيوي إلى العقلية السائدة: فهو يؤكد جازماً وباقتناع تام في **الرسالة الصفدية** أن الجن تأكل ليلاً حلاوة جاره الطحينية! والحكم نفسه يصدق على «المعقول الديني» بصفة عامة. فهو ليس معقولاً إلا بالإضافة إلى العقلية السائدة للجماعة البشرية التي تؤمن به. ولكنه اللامعقول بعينه عند الجماعات الأخرى التي لا تؤمن به.

صيرورتها طلسمات سحرية. فقوثامي يحرص دوماً على تمييز ما هو طبيعي مما هو سحري في علاج أدواء النبات. وحسبنا هنا مثال واحد وختامي. ففي سياق الكلام عن داء النخل المسمّى المشتاريا، وهو داء يصيب ثمرة النخيل من جراء تراكم الغبار حتى يصير كأنه نسج عنكبوت، يقول إن لهذا الداء «علاجاً ظريفاً مأخوذاً عن السحرة، نحن نشرح ما قالوه فيه، ونتبع ذلك بشرح دواء طبيعي له على غير مذهبهم». وبعد أن يشرح طلسم السحرة وما يقتضيه من دوران «فتى له من السن دون العشرين سنة وفوق الخمس عشرة... وتكون خلقته أنه أشقر أزرق العينين» حول النخلة المريضة ليعلّق عليها بيده اليسرى ورقة من شجر البتوع في ساعة دوران كوكب المريخ في السماء ليلاً - لأن هذا الداء ناجم في الأصل عن غضب المريخ - يضيف قائلاً: «أما علاج هذا الداء الطبيعي فهو أن يؤخذ جزء من الصبر، فيداف في خمر جيد، ويرش على لب النخلة قبل وقت حملها بنحو أربعين يوماً، في كل ثلاثة أيام، رشاً متتابعاً، فإنها تحمل هذه الدفعة حملاً سليماً من هذا الداء» (ص ١٣٨٦).

وبديهي أننا لا ندري مدى الصحة العلمية لمثل هذه الطلسمات الخواصية. ولسنا معنيين بذلك أصلاً لأن كل العلم القديم قد أمسى اليوم، بعد تطور العلم الحديث، **مادة معرفية ميتة**. ولكن ما يهمنا بالمقابل هو أن نعاين مدى الخلاف في **المبدأ الإبستمولوجي** بين الطلسمات الخواصية والطلسمات السحرية. فالأولى هي إعمال للطبيعة في الطبيعة بهدف تغيير الطبيعة؛ أما الثانية فإعمال للطبيعة فيما بعد الطبيعة طلباً لتدخل القوى الخفية العلوية لتغيير مجاري الأمور في العالم السفلي المنظور.[٦١] فالطلسمات

(٦١) لنا أن نلاحظ أن الصلاة في الحضارات الدينية الكتابية تؤدي نفس وظيفة السحر في الحضارات الميثولوجية القديمة. فهي أيضاً طلب استشفاعي موجه من عالم الشهادة إلى عالم الغيب لتدخل السماء في تغيير مصائر الأرض.

الخواصية **تعمل من داخل الطبيعة وطبقاً لما تتوهمه من قوانينها** - وذلك هو ما يسميه قوثامي فعل الخواص في الطبائع. أما الطلسمات السحرية **فتعمل من خارج الطبيعة ومن فوقها، وطبقاً لما تتوهمه من إرادات الآلهة، لا من قوانين الطبيعة.**

ج - التنجيم

قد يكون من حق ناقد العقل العربي أن ينكر على التنجيم كل معقولية بعدما أسقط التطور العلمي الحديث نصاب العلم عن هذا الفن الكوسمو - بيولوجي الذي شغف به القدماء في جميع الحضارات القديمة والوسيطة بدءاً بالبابلية والمصرية ومروراً باليونانية والرومانية وانتهاء بالعربية الإسلامية واللاتينية المسيحية.[٦٢] بيد أنه من حقنا بالمقابل، عندما نجده يجزم بأن **الفلاحة النبطية** كتاب تنجيمي محض، أن نقول إننا هنا أمام **حكم غيابي** يصدره باحث على كتاب لا يعرف عنه ومنه شيئاً سوى عنوانه.

ذلك أن موقف مؤلف **الفلاحة النبطية** الرفيع العقلانية من السحر والطلسمات يتكرر - أو يكاد - في موقفه من التنجيم، فينكره كعلم ويعتدّه، مع سائر أنواع الكهانة، ضرباً من المخرقة. وحتى نفهم موقفه هذا فلا بد أن نعود إلى خلافه اللاهوتي مع الإيشيتيين. وقد كان موضوع التنجيم واحداً من أسباب هذا الخلاف ومن مظاهره في آن معاً. فالإيشيتيون كانوا ينتصرون،

---

(٦٢) مثلما وجدنا مؤرخاً متميزاً للإبستمولوجيات العلمية مثل جورج غوسدورف يرد إلى التنجيم قدراً من اعتباره بإدراجه إياه في إطار معقولية شمولية وشبكة سببية كلية، كذلك فإن مؤرخاً متميزاً للعقليات مثل فرانتز كومونت لا يتردد في أن يعتبر التنجيم «أول إلهيات علمية بحق معنى الكلمة»، ويصفه بأنه «فلكيات منحرفة مثلما السحر نفسه طبيعيات منحرفة»، فضلاً عن أن علم التنجيم البابلي، بما له من لبوس العلم الدقيق في مجال التنبؤ بالمستقبل، أكثر تقدماً وأكثر عقلانية بما لا يقاس من العرافة اليونانية (انظر: فرانتز كومونت: **الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية**، Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain، مكتبة بول غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٦٣، ص ١٥١-١٦٥.

في هذا المجال، لمذهب دواناي، سيد الناس، الذي «كان صاحب نجوم يعتقد أن جميع الأكوان إنما هي من أفعال النجوم وتتكون من قوى حركاتها» (ص ٢١٤). وبالمقابل، كانوا يسفهون تسفيهاً شديداً مذهب ينبوشاد الذي «كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم»، ويسمونه لهذا السبب «ينبوشاد الكافر الجاحد» (ص ٢١٦). وبطبيعة الحال، كان قوثامي يضع نفسه في مدرسة ينبوشاد - وهو مع ضغريث شريكه في التأليف التراكمي **للفلاحة النبطية** - وإن لم يكن يشاطره جميع آرائه اللاهوتية. وقد اعتمد على مذهبه في عدم فاعلية النجوم ليعضد موقفه في السجال مع شيعة إيشيتا حول مصدر علم آدم، أبي البشر: أهو بالنبوة أم بالاستنباط العقلي؟ وإن يكن بالنبوة، أفهو بالوحي والمناجاة في اليقظة أم بالإلهام في النوم؟ ذلك أن شيعة إيشيتا كانوا يغالون في ضفر هالة النبوة لآدم إلى حد الادعاء بأنه كان - ومن بعده ابنه إيشيتا نفسه - علاّماً بالغيوب. وهذا الغلو هو ما كان قوثامي لا يطيقه. فعنده أن آدم، حتى وإن كان نبياً، بشر؛ وليس لبشر أن يعلم الغيب. فالآلهة نفسها، في مذهب قوثامي، لا تعلم الغيب، فأنّى لبشر أن يعلمه؟ هكذا يقول قوثامي في نص حمل فيه بلا هوادة، وبلا تقية، على أتباع إيشيتا من القائلين بأن آدم «كان لا يخطىء ولا يغلط ولا ينسى، وأن القمر أوحى إليه بعلم كل ما غاب عنه وعن غيره من البشر، فصار بذلك يعلم الغيب»: «كذب المدّعون لآدم ما ادعوا له. . . ومن الجهل العظيم أن نقبل قول قوم جهّال كذابين. . . يكذبون على آدم بما لم يرده لو كان حياً منهم، لأنه كان أجلّ من أن يريد المحال والكذب وأن يمدح بهما. وليس هذه البلية وحدها بلي الناس بها منهم. . . ذاك أنهم أرادوا إعظام آدم فوضعوا منه، عمى قلوب منهم وتخلفاً، إذ جعلوا بشرياً من الناس أرفع مرتبة من الآلهة العظمى. وذاك أنكم تعلمون أن الكسدانيين قد أجمعوا على أن الآلهة لا يعلم بعضها عمل بعض على الإحاطة؛ فإذا كانت الآلهة لا تعلم هذا، وهو سبب حدوث ما يحدث، فإنها لا تعلم الغيب؛ فكيف يجوز أن يُحكم أن

رجلاً من أبناء البشر يعلم الغيب؟ هذا عين المحال» (ص ١٢٣٩).

وإنما في سياق هذا النفي لقدرة آدم ولقدرة البشر عامة على علم الغيب وعلى علم «شيء مما يحدث ويتكوّن في الزمان، لا من جزئياته ولا من كلياته»، يطعن قوثامي في مصداقية علم التنجيم الذي كان كهنة شريعة إيشيتا يدعون لأنفسهم حيازته. فشبكة السببيات في العالم أعقد وأكثر تداخلاً من أن يحيط بها علم الآلهة، فكيف يدعي الكهنة مثل هذا العلم لأنفسهم؟ وما قد يخبر به الكهنة من آتي الغيب ليس عن علم منهم وإحاطة، بل عن طبع صار لهم بالدربة والمراس. فإخبارهم به ليس **علماً** بالغيب، بل هو **شبه علم** بالغيب. فهم لا يخبرون أبداً بالشيء على حقيقته، بل بما يشبهه، هذا إن لم يخالفه. هكذا يتابع قوثامي مناقشته لخصومه الإيشيتيين في نسبتهم علم الغيب إلى آدم وابنه إيشيتا فيقول بصرامة منطق مدهشة: «إن قال أتباع إيشيتا الذين ادّعوا لآدم هذه الدعاوى الباطلة أن الكاهن يخبر بشيء مما سيكون فيصح قوله، ونرى الإنسان يستدلّ من مواقع النجوم وحركاتها على أشياء مما سميتها غيوباً، فيكون كما قال... أجبناهم بأن نقول إن الكاهن قد ترتب في طبعه من حركات الكواكب وقت مبدأ كونها واتفاق مواضعها ذلك الوقت، ما صار فيه كالطبع المغروس في الإنسان، مما لا يمكنه الانفكاك عنه، فهو يخبر عن طبع كان فيه باتفاق. وليس ما يخبر به الكاهن على الإحاطة والتحديد في مبتداه وعاقبته. وإذا كان هذا هكذا فليس يخبر الكاهن بعلم الغيب، وإنما يخبر ببعض ما يكون لا بكله، ونقول إن إخباره لشيء يشبه علم الغيب، وأيضاً فربما لا يكون ما أخبر به كما أخبر، بل يجري بخلافه. وإذا ما حدث ما يشبهه فليس هو هو؛ وإذا لم يكن هو هو، فما أخبر الكاهن بما يكون على الحقيقة؛ وإما أن يكون الذي حدث غير ما أخبر به البتة - وهذا أبين من الأول - فلا يكون أخبر بما يكون. وإذا كان هذا هكذا، فما علم الكاهن الغيب. وأما المستدلّ من حركات الكواكب أو غير الكواكب، فيخبر منه بما يكون، فإن الكاهن المطبوع، الذي يؤدي ما هو

مغروس في طبعه، إذا كان لا يعلم الغيب على ما قلنا، كان المستدل الذي لا يشك أحد أنه يخطىء أكثر مما يصيب... أولى وأحرى أن لا يسمى ما أخبر به علم الغيب. وإذ هذا هكذا، فعلم الغيب ليس لأحد من أبناء البشر، ولا غيرهم إليه سبيل، ولا يعلمه أحد» (ص ١٢٤٠).

ومهما بدت المفارقة كبيرة، فإن تعدّد الآلهة الكوكبية، الذي أتاح لفن التنجيم إمكانية الظهور التاريخي وضمن له حداً أدنى من المشروعية العقلانية، يتحوّل بين يدي العقلاني الكبير الذي كانه قوثامي إلى حجة لنفي نصاب العلم عن علم التنجيم. فلأن الآلهة متعددة، فليس لبعضها أن يعلم عمل بعضها الآخر، ومن ثم فليس لها أن تعلم الغيب الذي هو محصلة جميع أعمال جميع الآلهة. فالسلاسل السببية، في عالم متعدد الآلهة، متعددة بالضرورة. وليس لواحد من الآلهة أن يمسك إلا بسلسلة سببية واحدة هي تلك التي تعود إليه حصراً. ولكن ليس له أن يمسك بجميع السلاسل السببية، ولا أن يتحكم بتداخلاتها. فعلم الآلهة، لأنها متعددة، **متناه**، والسلاسل السببية، لأنها متعددة أيضاً، **لامتناهية**. ومن هنا استحالة علم الغيب ليس على البشر وحدهم، بل على الآلهة أيضاً، كما يقول قوثامي في معرض ردّه دوماً على خصومه: «فإن قلتم إن القمر كان يوحي إلى آدم وقتاً بعد وقت بما يكون، فيخبر به آدم عن وحي إليه علمه إياه إلهه، قلنا إنا قد أخبرنا في صدر كلامنا أنه لا يجوز أن يكون القمر يعلم الغيب، لأنه لا يعلم أفعال غيره من الكواكب، ولا له طريق إلى ذلك، ولا لغيره من الآلهة. وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن أن القمر يوحي إلى آدم بعلم ما هو كائن لأنه لا يعلمه، ولأن جميع ما يحدث في عالمنا هذا السفلي فهو كائن عن أفعال الكواكب بحركاتها، وهي دائمة الحركة، ولا يجوز أن يعلم بعضها كيفية حركات بعض... وإلا لو علم بعضها حركات بعض، علم ما يحدث عن تلك الحركات. وذلك أن الكواكب تقع أفعالها على أفعال قد تقدمت لها، لكل واحد منها ولغيره قد كان تقدم، فوقع ثم

يقع عليه بعده فعل آخر، فيكون الحادث شيئاً مركباً من هذا الفعل الحادث عن ذلك الفعل المتقدم، فلا تدري الكواكب ولا الإنسان ما يكون من ذلك على هذه الصفة. وإذا كانت الآلهة لا تعلم هذا، فكيف يعلمه الإنسان وكيف يتعلمه إنسان منها؟ هذا ما لا يكون، ولا يجوز أن يكون» (ص ١٢٤٠).

والواقع أن قوثامي لا يكتفي بأن ينفي الإمكانية العلمية والعقلية لعلم التنجيم ولعلم الغيب، بل ينفي أصلاً **الفاعلية الإرادية للكواكب**.[٦٣] فهو ينتصر بقوة لموقف ينبوشاد الذي كان رجلاً كافراً بأفعال النجوم كلها، إلا الشمس وحده... ويقول إن ما يظهر من هذه القوى، وتمام شيء وبطلان شيء آخر عند ظهور كوكب ما، ليس لأن الكوكب فعل ذلك، وإنما يتفق أن يكون ذلك الشيء مع طلوع هذا الكوكب. فطلوع الكوكب قد صار كالعلاقة الدالة على كون ذلك الشيء، لا أنه هو يفعل ذلك» (ص ٢٠٥).

بل إن قوثامي، عندما يجد أستاذه ينبوشاد يتورط في أقوال مناقضة في ظاهرها لمذهبه في عدم فاعلية الكواكب، لا يتردّد في التدخل ليتأول كلامه تأويلاً رمزياً بحيث ينحلّ ذلك التناقض الظاهر. فهو يورد قولاً لينبوشاد في ما كان أسماه بـ «الأرض المسخوط عليها»، أي الأرض التي قد «غلبت عليها ملّوحة رديّة» فصارت لا تنبت فيها إلا المنابت الضارة من شوك وعوسج. فقد أرجع ينبوشاد ذلك، في القول المنسوب إليه، لا إلى طبيعة الأرض، بل إلى «سخط المشتري» وإلى المضادّة التي وقعت بينه وبين المريخ. فالمشتري، لأنه «يحب عمارة الأرض»، قد «سخط على جميع البراري فأقفرها وأوحشها». ولكن لم تلبث هذه البراري أن نبت فيها في وقت لاحق «الشوك والعوسج وكل شجرة متشوكة». ذلك أن المريخ، «لما وقعت المضادة بينه وبين المشتري»، تدخل، فـ «شوّك بعض الشجر وأوصل إليها

---

(٦٣) نقول: الفاعلية الإرادية، لا الطبيعية، للكواكب لأنه ما كان لقوثامي، وهو عالم نبات، أن يماري في مدى مشروطية العملية الإنباتية فوق سطح الأرض لحرارة الشمس ونورها.

من قوته قوة، فنبتت في السباخ وحيث لا يفلح شيء من النبات». وهنا تحديداً يتدخل قوثامي ليقول: «إن ينبوشاد ما ذهب عليه أن هذه الأشجار المشوّكة وجميع أصناف الشوك والعوسج لم تزل تنبت هكذا، قديمة بقدم الدهر، وأنه ليس سبب الشوك فيها مضادة المريخ للمشتري ولا ما يشبه ذلك». وما كان لينبوشاد، وهو العالم الكبير بالفلاحة، أن يجهل أن الأمر يعود كله إلى طبيعة الأرض و«ملوحتها ومرارتها ونتنها ورداءتها». لكنه «لما كان رجلاً يذهب بنفسه مذهب الأنبياء... ويرتب كلامه في كل شيء يتكلم فيه ترتيب كلام الأنبياء، قال ما قال من سخط المشتري وتشويك المريخ لذوات الشوك من الأشجار على سبيل السياسة وطريق الرمز كرموز الأنبياء في كلامهم لسياسة العامة بالكلام المقنع المفزع الذي لا يستوي كافة الناس إلا به ولا تنتظم أمورهم إلا بذلك. فهذا معنى قول ينبوشاد، وإلا فهذه المنابت لم تزل تنبت هكذا في القديم وإلى الآن» (ص ٣٩٠).

وإذا كان قوثامي قد التجأ إلى حيلة التأويل ليخرج كلام أستاذه الكسداني ينبوشاد عن ظاهر منطوقه، فإن سجاله مع خصمه الكنعاني طامثرى يأخذ شكل مواجهة صدامية وتفنيدية مباشرة. فطامثرى: «رجل يقول بأفعال الكواكب قولاً أكيداً، ويعتقد من أفعالها في هذا العالم اعتقاداً هو المأثور عنه؛ فجميع ما نذكر نحن أن علة كونه من الطبائع والعناصر يجعله طامثرى من الكواكب ويضيفه إليها وإلى أفعالها، فيقول في ذلك: إن السبعة المدبرة للأمور والفاعلة لكل شيء مشتركة في كل شخص من الحيوان والنبات والمعدنية، ولكن لبعضها استيلاء على بعض الأشخاص وغلبة عليه... وبعض الكواكب اشتراكُها أغلب في بعض الأجزاء من بعض الكواكب. فالعلة في ذهاب جزء من النبات سفلاً وجزء علواً، وهما جهتان متضادتان، غلبة زحل واستيلاؤه على الجزء الذي ذهب سفلاً. والجزء الذاهب علواً غلب عليه المشتري الذي فِعْلُه ضد فعل زحل، فسما به ذاهباً إلى فوق عالياً» (ص ٧٢٧). ثم إن طامثرى، إذ يجعل الفاعلية للكواكب العلوية

مطلقة، يعدمها إعداماً تاماً عما عداها من الموجودات السفلية، «فلا يرى أن للطبائع الأربع والعناصر فعلاً ولا عملاً، ولا يضيف إليها شيئاً، ولا عنده أن الحرارة تذهب علواً والبرد ينزل سفلاً، والرطوبة تأخذ عرضاً واليبوسة تأخذ إلى دواخل الأجسام، بل يرى أن هذه الأفعال لهذه الطبائع إنما هو بإذهاب الكواكب لها إلى هذه الجهات وتقليبها لها وتصريفها إياها» (ص ٧٢٨).
وعلى هذا **الأشعري السابق لأوانه** الذي كانه طامثرى يرد قوثامي منتصراً لنظرية الطبائع كما لو أنه هو الآخر **معتزلي سابق** لأوانه، فيقول: «إن طامثرى، مع عصبيته للكواكب وتدينه بعبادتها، يعتقد أنه لا يتم فعل كبير ولا صغير ولا قليل إلا من فاعل حي قادر نافذ الفعل قديم.. فطامثرى يضيف كل ما يجري في هذا العالم من صغير أو كبير إلى أفعال النجوم، ولا يجعل لغيرها فعلاً البتة. فهذا مذهب طامثرى في العلة في ذهاب النبات علواً وذهاب بعضه في الأرض سفلاً، وهما جهتان متضادتان. ونحن إنما حكمنا في النبات وغيره بما شاهدناه منها وفيها، فرددنا الأمر والحكم عليها إلى المشاهدة... فإنا لسنا نشاهد لزحل فعلاً في النبات، ولا للمشتري. والذي نرى أن هذه العناصر والطبائع القائمة فيها هي المستولية والمدبرة للنبات وغيره. ونرى أن سخونة الشمس والقمر وهبوب الرياح وترويح الهواء واختلاط الماء بالأرض هو أصل كون النبات وغيره. وأنتم تعلمون أن ليس الإخبار كالعيان. واعلموا أني لست ممن يحكم على شيء بالعصبية لإنسان ما، خطأ كان أو صواباً، ولا نحكم على شيء بالأخبار والخرافات وما لا يقوم لي عليه دليل من عقلي البريء من التعصب» (ص ٧٢٩).

وبديهي أنه ما كان لقوثامي، لا كعالم نبات ولا كمثقف خاضع لعصره إبستمولوجياً - لا أيديولوجياً: فقد كان هرطوقياً - أن يفك كل ترابط ويقطع كل اتصالية بين عالم ما فوق القمر وعالم ما دونه. وبالتالي ما كان له أن ينفي كل فاعلية للكواكب، ولا سيما منها النيرين الشمس والقمر. ولكن تجليته المعرفية وجرأته الهرطوقية معاً كانتا تتمثلان في نفيه الجازم **لإرادية**

تلك الفاعلية. فهو لا يماري، في فصل يعقده عن «معرفة العلة في الفساد العارض للسيل والعارض للنبات، كبيره وصغيره، المنسوب إلى الكواكب خاصة دون أن ينسبوها إلى غيرها من الطبائع»، في أن «للنجوم تأثيرات في أحوال الحيوانات والنبات وغيرهما مما هو في العالم السفلي الذي هو عالم العناصر الأربعة، النار والماء والهواء والأرض. فمن تلك التأثيرات ما يكون منها في السيول المفسدة للنبات، ومنها في النبات بلا مباشرة سيل». ولكنه لا يسجل هذا الاعتراف على نفسه إلا يضيف حالاً: «إن هذه الآفات المنسوبة إلى الكواكب، الواقعة منها على النبات والسيول، ليست أفعالاً لها عن القصد والاختيار، وإنما هو عارض من حركاتها وما ينبعث منها بتلك الحركات من قوة تكون مؤثرة في النبات تأثيراً هو غير واقع بموافقتنا، معشر أبناء البشر، فسميناها لذلك آفة، إذ كان ذلك التأثير حائلاً بيننا وبين منافعنا من تلك النخلة وتلك الشجرة وذلك الكرم... فليس هو آفة إلا بالإضافة إلى أحوالنا، فتأولنا أن سميناها آفة لما حال بيننا وبين ما نحتاج إليه. فأما أن تكون آفة على الحقيقة، فليس ذاك كذلك» (ص ٣٠٠ - ٣٠١).

ترى أنغالي إذا قلنا - ونحن نخرج عن سياق النص - إن قوثامي، بمفهومه «المعلمن» هذا عن **الآفة** يبدو متقدماً لا على اعتقادات أبناء عصره ولغتهم فحسب، بل كذلك على اعتقادات الكثيرين من أبناء عصرنا وعلى لغاتنا التي لا تزال ترزح تحت وطأة نزعة إحيائية متجذرة تعزو إلى الطبيعة إرادات ومقاصد وتنسى أنها لا تصدر إلا عن قوانين صماء؟

د - القياس والتجربة

قد نستطيع أن نحدد، بمنتهى الاقتضاب، طبيعة النظام المعرفي للعصور القديمة والوسيطة بأنه ينطلق على الدوام من أصل أول، غالباً ما يخلع عليه صفة القداسة والوحي النبوي، ثم يفرّع أو يقيس عليه، وهذا بالمضادة مع النظام المعرفي للأزمنة الحديثة الذي لا يعمل بمنطق التفريع

والقياس، ولا يرتد إلى الأصل - إذا ارتد إليه - إلا ليفككه، ويستغني عنه بحدس أول يحققه ويتحقق منه بالتجربة. وبقدر أكبر من الاقتضاب أيضاً نستطيع أن نقول إن الأس الأول لتوليد المعرفة في العصور القديمة والوسيطة هو **القياس**، بينما هو في الأزمنة الحديثة **التجريب**.

من منطلق هذا التحديد الإجمالي نستطيع أن نقول إن قوثامي، مؤلف **الفلاحة النبطية**، يحتل موقعه الإبستمولوجي وسطاً بين الأزمنة القديمة والحديثة. فإلى الأولى ينتمي بنزعته إلى القياس، ولكن إلى الثاني ينتمي بنزعته إلى التجريب. وهذا السبق لا يدين به لعبقرية خاصة به، بل لطبيعة موضوعه بالذات: أي علم الفلاحة. ولا شك أن علمه الفِلاحي هذا يداخله بالاستطراد كثير من الإلهيات. ولكن على العكس من الغالبية الكبرى من مفكري العصور القديمة والوسيطة، فإن الإلهيات ليست هي القالب المسبق لتفكيره، ولا منهجها التجريدي - الاستنتاجي هو منهجه. فعلم الفلاحة هو علم عملي بملء معنى الكلمة، وشرط الإنتاجية فيه هو التجريب. فعالم النبات لا يستطيع أن يقترح علاجاً لأرض مريضة أو لنبات مأووف[٦٤] ما لم يجربه أولاً. وكثيراً ما يتفق لقوثامي أن يقول: جربته فأفلح، أو جربته فلم يفلح. بل قد يتفق له أحياناً أن يعلق الحكم لأن التجربة غير متاحة له في المدى المتاح من عمره. ولهذا يرهن حكمه بتجربة الأجيال اللاحقة من الفلاحين والأكرة.

على أن قوثامي هو أيضاً ابن عصره. فبصفته كذلك، فإنه ما كان له أن يستغني تماماً عن اعتماد منهج القياس على أصل أول. ولكن حتى في هذه الحال فإنه يرهن القياس بالتجربة: فما صححته التجربة أخذ به وأوصى به، وما لم تصححه عدل عنه. هكذا نراه يقول من مفتتح كتابه، وفي معرض كلامه عن منافع الأترج: «ينبغي للعاقل أن يقيس على ما وصفته من هذه المنافع، ويجرب ما أدركه بالقياس، فيعمل عليه بعد التجربة. فإنه إن كان

(٦٤) نستعير هذا التعبير من قوثامي نفسه: أي النبات الذي به آفة.

قياسه صحيحاً ووجد ذلك بعد التجربة صحيحاً، فليصفه، فإنه يزيد به على هذا الذي وصفنا وكتبنا ههنا» (ص ١٦).

ويكرر مختطاً لنفسه ما يشبه الدستور: «إنني رجل أقول بالتجربة، فما صححته بالتجربة مشاهدةً صححته، وما أبطلته التجربة المستقيمة أبطلته. وأرى أن التجربة أصل كبير من أصول العلوم النافعة والضارة» (ص ١٧٠).

ولا يستثني قوثامي خطابه نفسه من منهج التجربة. ففي معرض كلامه عن «علاج القثاء والخيار والبطيخ والقرع» يخاطب قارئيه المفترضين من الفلاحين والأكرة: «هذا، يا إخواني، تكشف حقيقة الأمر فيه التجربة، فإن تجربته سهلة... فلا يتّكل أحد على قولنا، وليعتمد على التجربة: فإنها أعدل شاهد وأصح دليل وأصدق مخبر... ولم نقل هذا بخلاً بالبيان في هذا الموضع، ولكن لم نحب أن يأخذ عنا إنسان علم شيء على سبيل التقليد، بل يأخذه من مباشرة التجربة له، فيكون عالماً متيقناً عن عيان بالتجربة، لا عالماً مقلداً» (ص ٨٨٩).

ورغم تصريحه بما يكنه من احترام لمأثور «قدمائنا من العلماء الموثوق بعلمهم وصدقهم وصحة استنباطهم»، فإنه يضيف أنه لا يعتمد من أقوالهم «إلاّ ما صح بالتجربة وأوجبه القياس الصحيح» (ص ٥٠). وفي الوقت الذي يلاحظ أن أقوال القدماء لا تخلو من تناقض، كما لا يخلو بعضهم من مخالفة بعضهم الآخر، فإنه يضيف أن: «ذلك غير منكر... لأن كل واحد حكم بما جرب وأمر بما أدته إليه تجربته، وهذا فلا بد أن تجري فيه اختلافات.. وكل شيء يكون أصله التجارب لا بد أن يجري فيه مثل هذا» (ص ٩٦٨). ومن هذا المنطلق، وفي الوقت الذي يبيح فيه لنفسه أن «يخالف إماماً ويوافق إماماً آخر في الفلاحة»، فإنه يضيف أن مرجعه في ذلك ليس القياس، وليس ما لهذا الإمام دون الآخر من سلطة، بل التجربة وحدها: فهي التي «تري الحق من باطله»، وهي التي توقف المجرّب على «أي القولين أصح» (ص ١٣٠٠).

وإذا كانت سلطة القدامى، مهما وجب احترامها، لا تعلو على التجربة، فإن **القياس، أي تفريع المعرفة عن الأصول التي أصّلوها، مرتهن هو الآخر للتجربة.** فقد يكون الشيء «بإيجاب القياس صحيحاً لا علة فيه»، ولكن الحكم يبقى معلقاً ما دامت التجربة لم تصححه بعد. ويستشهد قوثامي ههنا بموقف «ينوبشاد الحكيم» الذي كان قال في إفلاح الكروم شيئاً «يوجبه القياس»، ولكنه استدرك، بالقول: «ما جربته». ويضيف قوثامي أن ينبوشاد «أمرنا بتجربته لننظر، فإن صح لزمناه، وإن أخلف تركناه» (ص ١١١٠). وبموجب صيغة رهيفة أخرى لمؤلف **الفلاحة النبطية**، فإن ما يصح بالقياس لا يصح إلا «غائباً»، أما يصح بالتجربة فيصح «حاضراً محسوساً» (ص ٣٠٠).

ومع هذه الأهمية الخارقة التي يعطيها قوثامي لمفهوم التجربة، فإن هذا المفهوم لا يتحول أبداً بقلمه إلى مطلق. فللتجربة حدودها، أو بالأحرى شروطها. فحتى تصحح التجربة ما تصححه فلا بد أن تكون هي نفسها صحيحة، أو «مستقيمة» على حد تعبير قوثامي. ومن شروط صحة التجربة أن تكرر: فالشيء ليس يصح أو «يبطل بواحدة»، بل هو «يحتاج إلى تكرير التجربة حتى يصح منه شيء يحكم به». ويعترف قوثامي أنه حتى في حال تكرار التجربة، فقد يضطر المجرب إلى أن يعلق حكمه. هكذا يقول في معرض الكلام عن تركيب الأشجار الدهنية الثمار على الأشجار غير الدهنية الثمار - وهو التركيب الذي كان نصح به ضغريث ونهى عنه ينبوشاد: «قد جربنا منه مراراً أشياء، فالتبس علينا الأمر فيها التباساً منع من اليقين المحكوم به على الصدق في أمرها على الحقيقة. فبعضها حمل وأكثرها لم يحمل، ولم يتحصل لي حمل ما حمل على شيء أتيقنه فأحكم به» (ص ١٢٩٦). ثم إن التجربة لا بد أن تجري على أصولها الصحيحة، وأسوأ ما يقع للمجرب من خطأ أن يغلط في عمل التجربة، فيتوهم أنها ما صححت ما كان يريد تصحيحه فيهمله. والحال أن التجربة لا تصحح إلا ما هو صحيح ولا تبطل إلا ما هو باطل. فما يعمل في التجربة، إذا عمل على

الوجه الصحيح، «فهو مؤدٍّ إلى الصحة، وما كان بخلاف ذلك لم يجعْ منه شيء» (ص ١٠٦١).

ويبدو أن هذه النزعة التجريبية الجذرية - على كونها محصورة النطاق بعلم إفلاح الأرض والنبات - قد أسهمت في تعزيز النزعة العقلانية لدى قوثامي وفي تثليم نزعته الإيمانية. فليس رجل إيمان من يقول: «أنا لا أسلم لأحد شيئاً دون أن تقوم عندي الدلالة على صحة ما يقوم في عقلي السليم من التعصب والهوى» (ص ٧٠٣). وليس رجل عرفان لدني من يقول إن «الحس والاستدلال هما طريقا العلم بالأشياء» (ص ٨١٢)، ومن يطالب خصومه بألاّ يردوا عليه ويبطلوا قوله إلاّ «بدليل برهاني أو بيان طبيعي أولي في عقولنا» (ص ٩٢٦). وليس رجل عقلية أسطورية من يسفه اعتقاد العامة من «أهل ملة إيشيتا» بوجود «الجن والشياطين» وغيرها من «الخرافات التي لا حقيقة لها برهانياً ولا دليل عليها طبيعياً» (ص ٩٢٦). والواقع أن نظرية المعرفة التي ينتهي إلى الجهر بها في ختام خاتمة كتابه تنمّ عن تراجع للشق الإيماني في شخصيته لصالح الشق العقلاني: فهي تستبعد الإلهام النبوي لتحصر مصادر المعرفة بثلاثة لا رابع لها: الحدس والقياس والتجربة. يقول النص: «أصل إدراك هذه الدلائل [دلائل طبائع الأشياء] كلها الفكرة من المفكرين بالعقول الصحيحة، فأداهم الفكر إلى القياس فقاسوا، ثم جرّبوا بعد القياس، فأدتهم التجربة إلى علم اقتنوه، فصار العلم بذلك قنية لهم»[٦٥] (ص ١٢٨٣).

(٦٥) قد يكون مفيداً أن نذكر أن قوثامي يرفض في هذا النص نفسه مفهوم الإجماع كمصدر من مصادر المعرفة. فهو يورد قول من كان يقول من «قدماء الكسدانيين والأكابر من علمائهم أن اسقولوبينا، رسول الشمس، كان إذا وصف دواء لمرض نفع ذلك الدواء ذلك المرض. وإنما شفي منه وعوفي العليل، لأن رسول الشمس وصفه فقط، لا لأن كان ذلك الدواء يشفي ذلك الداء على ما قالوا». وهنا يعلّق قوثامي قائلاً: «لست أدري ما أقول في هذا لأن إجماع كل من ظهر في الزمان بعد زمان رسول الشمس، يقول هذا في رسول الشمس وفي صفاته للأدوية للأدواء، فقد صار إجماعاً. فأما أنا فإني لا أقول إن =

ومن هذا المنظور، فإن قوثامي ينكر أن يكون أحد ممن تقدمه من أهل العلم قد تلقى علمه وحياً أو إلهاماً. فينبوشاد، الذي أحاطه أتباعه بهالة النبوة، ما كان إلا صاحب «عقل كبير» (ص ٢١٦)، وإن يكن تقصد أن يتكلم كما يتكلم الأنبياء «لسياسة العامة بالكلام المقنع المفزع الذي لا يستوي كافة الناس إلا به» (ص ٣٩٠). وكذلك شأن ضغريث الذي يذكر شيعته أنه «كان نبياً موحى إليه» وأن صنم القمر هو الذي أوحى إليه «بما أخبر به من ذلك العجب الذي رسمه في كلامه عن الشجر والكروم وغيرهما من النبات». فقوثامي يتدخل هنا ليقول: «ولسنا نرى نحن هذا الرأي في ضغريث. لكنا نرى أنه كان رجلاً عاقلاً ذكياً جيد الفكر صحيح الاستنباط، هادياً في القياس، فعرف تلك المعرفة من طريق العلم والحكمة... ومن جهة عقله وفكره باستنباطه» (ص ١٧٠). وذلك هو أيضاً موقفه من ماسي السوراني الذي تزعم شيعته أنه تلقّى علمه بالفلاحة وبالرقى من الآلهة، مثله في ذلك مثل جده آدم نفسه. وقوثامي يقرّ له بالأولوية في استخراج هذا العلم، ولكن مع التأكيد على أن إيجاده له كان «استخراجاً بعقله وقياساً بقريحته وثاقب فطنته» (ص ١٢٩٨). وأخيراً، فإن خصومته لطامثرى، منافسه «الكنعاني» في التأليف في علم الفلاحة، لا تمنعه من أن ينتصر له في رده على أنوحا الحثياني، «نبي عطارد»، في رسالته التي كتبها إليه توبيخاً له على ادّعائه الوحي، ويسلم له بأن ما وقف عليه استخراجاً بعقله «أكبر وأعجب» مما ادّعى أنوحا أنه وقف عليه «وحياً وتوفيقاً من عطارد» (ص ١٢٩٨).

= طبع دواء ما ينقلب عما هو من الفعل الذي له بالطبع، لأن إنساناً وصفه لإنسان، ولا أؤمن بشيء من هذا لأنه محال في ذاته... فإن من يقول في رسول الشمس ما حكينا يومىء بقوله إن ذلك العليل إنما يبرأ.... بتلك القوة التي تأتيه من رسول الشمس، لا من فعل الدواء. وعلى هذا، فإن الدواء في الوسط لا معنى له ولا لاستعماله، إذ كانت قوة من الواصف تصل إلى بدنِ الموصوف له فيبرأ من علته. وليس أحسن أن أقول إن هذا خرافة لا حقيقة لها من جهة الإجماع الذي ذكرته» (ص ١٤٨٣-١٤٨٤).

يبقى موقفه من آدم الذي وجدناه يقرّ له، بسبب من قدم علمه وشموله، بأنه لا بد أن يكون قد أُلهِمه إلهاماً. ومع ذلك، فإنه يسلم، في موضع لاحق من كتابه، لمن لا يؤمن بنبوة آدم، بالحق في أن يقول إن آدم «كان رجلاً مستعملاً منافع الناس في كل حال، فوضع للأشياء كلها مبادئ ما في أوقات ما، ذكر أنها كانت بعد أن لم تكن... وأنه ما قال ما قال ووضع ما وضع من الأحاديث إلا على طريق سياسة الناس، وليقنعهم أن القمر أرسله وأوحى إليه بذلك كله وعلّمه ما وضع» (ص ٩٥١). وعلى أي حال، فإن إيمانه بنبوة آدم لا يمنعه من أن «يعلمن» علمه ويطبق عليه ثالوثه في استخراج المعرفة بالحدس والقياس والتجربة. وهكذا يقول إن آدم استخرج ما استخرجه بما «كان فيه من العقل ما فاق به أهل زمانه ومن بعده إلى حيث انتهينا، فكان حدسه لا يخطئ، وقياسه لا يخلف، وتجربته أفضل وأصح من تجاربنا. فقاس واستنبط وحدس وجرب. فكلما صح له شيء أثبته ودوّنه لينتفع به أبناء جنسه... فوجب بذلك لآدم أن يكون أباً للناس كلهم» (ص ١٣٣٧). وعلى أي حال أيضاً، فإن إيمانه بنبوة آدم لم يمنعه من أن ينفي النبوة عن ابنه إيشيتا، وهذا ما جلب عليه عداوة الإيشيتيين الذين كانت عقيدتهم هي الغالبة، فرموه بالجنون والهرطقة، وهذا ما اضطره أيضاً إلى ركوب مركب التقية في العديد من أقواله التي لا تخلو أحياناً من التباس وتناقض كما كان لاحظ ابن وحشية نفسه في تدخل له بصدد حقيقة موقف قوثامي من مذهب ينبوشاد في التوحيد (ص ٤٠٥-٤٠٦).

وأياً ما يكن من أمر، فإن نزعة قوثامي التجريبية قد مكنته من تجاوز سقف العقلانية المتاح لعصره. فقد رفض علم الغيب والتنجيم والسحر ومذهب الفاعلية الإرادية للكواكب، وقال بتفسير طبيعي لظاهرات الطبيعة، وأرسى الأساس النظري لأول علم تجريبي خالص في التاريخ: علم الفلاحة، وصاغ نظرية في المعرفة أكثر تقدماً بما لا يقاس من النظرية الأرسطية في العقل الفعال التي أسرت في شرنقتها النظام الإبستمي للعصر الوسيط على امتداد أكثر من ألف سنة.

وقد يكون من المفيد، ونحن في ختام رحلتنا مع قوثامي وكتابه في **الفلاحة النبطية**، أن نستحضر أطروحة فستوجيير عن العقلانية اليونانية التي التهمت نفسها بسبب تعاليها على التجربة واحتقارها للمعرفة الحسية وعدم احتكاكها المباشر مع الطبيعة - وهي الأطروحة التي ينتصر لها ناقد العقل العربي بحماسة غير نقدية ويفسر بها لا أزمة العقل البرهاني اليوناني وحده، بل كذلك أزمة العقل البياني العربي.[٦٦]

وأبسط ما نستطيع قوله من هذا المنظور أن «العقلانية النبطية» كما يمكن استشفافها من كتاب قوثامي لم تكن مرشحة لأن تلتهم نفسها في ما لو قيض لها البقاء. فهي بنت التجربة والاحتكاك المباشر مع الأرض وعالم النبات والإنتاج الفلاحي في رقعة جغرافية أهّلها موقعها بين النهرين لأن تكون أغنى مختبر زراعي في العالم القديم. ولئن كتب لتلك العقلانية أن تغادر مسرح التاريخ، فليس ذلك من جراء «انفجار داخلي» على حد تعبير فستوجيير، بل بالأحرى من جراء تدخل خارجي تمثل بالفتح الفارسي الزرادشتي ثم بالفتح العربي الإسلامي الذي أزال النبط ولغتهم وثقافتهم وديانتهم من الوجود.

وقد لا تكون هذه هي المفارقة الوحيدة التي يمكن أن نختم بها. فما دمنا بصدد الكلام عن الترابط العضوي بين العقلانية ومنهج التجربة، فلنقل إن كتاب **الفلاحة النبطية** يضعنا، من حيث الحقل الجغرافي لتداوله، أمام مفارقة ثانية. فلئن يكنْ سليل «الموروث القديم» هذا قد انبعث من رماده، عن طريق الترجمة، في الحقل البياني العربي في المشرق، فإنه قد مارس أكبر تأثيره في المغرب، وتحديداً في الأندلس، **معقل العقل البرهاني** حسب الإبستمولوجيا الجغرافية الجابرية. فباستثناء إشارة ابن النديم إليه في **فهرسته**، وباستثناء ملخص وضعه له أهرن القس المتطبب في نحو العام ٤٤٢هـ، فإنه

(٦٦) انظر: **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٧-٣٤٠.

لا تتوفر لدينا أدلّة على حضور ملموس له في الجناح المشرقي من الثقافة العربية الإسلامية. وبالمقابل، فإن حضوره في الجناح المغربي منها، وتحديداً الأندلسي، **حضور فاعل** إلى حد أن ابن خلدون، موسوعيّ الثقافة العربية الإسلامية، خصه بعدة مقاطع من **مقدمته**، وإلى حد أن ابن ميمون اضطر في **دلالة الحائرين** إلى تحذير قرائه من أبناء ملته من مطالعته.[٦٧]
وبالفعل، ومنذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كان **الفلاحة النبطية** قد «تسلل» إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية في الأندلس بقرينة أن أبا القاسم الزهراوي، المتوفى نحو سنة ٤٠٠هـ، قد وضع ما لا يُستبعد أن يكون مختصراً له تحت عنوان **مختصر كتاب الفلاحة**، إذ لم يكن في حينه وجود لأي كتاب آخر في الفلاحة سوى **الفلاحة النبطية**. وهذه القرينة تتحول إلى **دليل قاطع** بعد نصف قرن، إذ إن أبا مسلمة محمد المجريطي، الذي عاش في أواسط القرن الخامس الهجري، استشهد به في ستة مواضع من كتابه **غاية الحكيم**، ونقل منه في كتبه الأخرى «أمهات من مسائله» على

---

(٦٧) يقدم لنا موقف ابن ميمون الإسرائيلي من كتاب **الفلاحة النبطية**، بوصفه كتاباً «مملوءاً من هذيانات عابدي الصنم»، مثالاً عينياً إضافياً على ما كنا أسميناه بالمعقولية النسبية للمعقول الديني. فمؤلف **دلالة الحائرين** يعتقد صادقاً أنه يصدر عن عين العقل عندما يندد بما يعتقده «عابدو الصنم» أولئك من أن «عبادة الشمس والكواكب» من شأنها أن تعود بالنماء والزكاء على فلاحتهم، ويصف هذه الاعتقادات بأنها «هذيانات يضحك منها ذوو العقول». ولكن ذلك لا يمنعه من أن يضيف قائلاً، وعلى سبيل الاعتقاد بالعكس، أن «شرع سيدنا موسى قد أخبرنا عنه، تعالى، أنه إن عُبدت هذه الكواكب والأصنام، فإن عبادتها سبب في أن ينقطع المطر وتخرب الأرض ولا تنبت شيئاً وتسقط ثمر الأشجار» (انظر: **دلالة الحائرين**، تأليف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تحقيق د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ب.ت، ص ٥٨٥ و٥٩١). فابن ميمون لا يتردد، من منظور معقوله الديني، في أن يصدر حكماً باللامعقولية التامة على الاعتقاد الوثني بتأثير إيجابي ونافع لعبادة الكواكب على الزراعة، ولكنه يثبت بالمقابل المعقولية التامة للاعتقاد التوحيدي بتأثير سلبي وضار لعبادة الكواكب إياها على الزراعة إياها.

حد تعبير ابن خلدون.(٦٨)

وفي أواخر القرن السادس للهجرة استشهد به ابن العوام الإشبيلي نحواً من ٣٠٠ مرة في **كتاب الفلاحة** إلى حد أن ابن خلدون اعتبر هذا الكتاب تلخيصاً **للفلاحة النبطية**.(٦٩) وفي النصف الأول من القرن السابع للهجرة ضمّن ابن البيطار، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، كتابه **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** عدداً لا يقع تحت حصر من معطيات **الفلاحة النبطية**. وفي مطلع القرن التالي قام أبو محمد بن إبراهيم الأوسي المعروف باسم ابن الرقام، والمتوفى سنة ٧١٥هـ، باختصاره من جديد في كتابه **خلاصة الاختصاص في معرفة القوى والخواص** بعد أن جرَّده، بناءً على طلب أمير غرناطة، من كل ما يمتّ بصلة إلى الديانة الوثنية البابلية. وفوق ذلك كله، فإن كتاب **الفلاحة النبطية** قد أخذ طريقه، عبر الأندلس، إلى الترجمة إلى الإسبانية. فقد ذكر المستشرق جورج داربي في مقال له عن «ابن وحشية في الأدب الإسباني في العصر الوسيط» أن **الوجيز** Lapidarium الذي وضع بأمر من ألفونس العاشر، ملك قشتالة في مختتم القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، تضمن إشارة إلى كتاب **الفلاحة النبطية** ومؤلفه «الحكيم CEHRIT» ضغريث.(٧٠) وبناءً على هذا كله، فإن السؤال الذي يطرح نفسه - وبه

(٦٨) **المقدمة**، ص ٥٤٧.

(٦٩) الواقع أن ابن العوام لم يلخص في كتابه **الفلاحة النبطية** وحده، بل كذلك - كما ذكر في تقديمه - جملة من «كتب فلاحة المسلمين الأندلسيين من أمثلة ابن حجاج وابن البصال وابن الخير والحاج الغرناطي. ولكنه خصّ **الفلاحة النبطية** بتنويه مميّز، إذ ذكر أن مؤلفه قوثامي قد بناه «على أقوال أجلّة الحكماء... ومنهم آدم وضغريث ونغبوشاد واخنوخا وماسي ودونا (= دواناي) وطامثري وغيرهم» (انظر: آنخل جنثالث بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٤٧٥-٤٧٦).

(٧٠) انظر تفصيل هذه المعلومات في مقالة توفيق فهد: «الفلاحة النبطية في الأندلس» في **«علوم الطبيعة في الأندلس»**، مصدر سابق ذكره، ص ٣١٣-٣٢٤.

نختم -: إذا كان لكتاب **الفلاحة النبطية**، «الهرمسي تماماً»، كل هذا التأثير في ثقافة الأندلس، فكيف أمكن لها أن تبقى حصناً منيعاً للعقل البرهاني؟ ولئن وجدنا ناقد العقل العربي ينوّه بسبق الأندلس إلى «**تأسيس علم الفلاحة التجريبي**» على يد ابن بصال في **ديوان الفلاحة**،(٧١) فكيف يغيب عنه - ويغيّب عن قارئه في آن معاً - أن ابن بصال نفسه، وهو المتوفى في العام الأخير من القرن الخامس الهجري، ما كان له أن يفكر بإجراء ما أجراه من تجارب شخصية في ميدان الفلاحة لولا أنه أخذ رأس الخيط - كما يقال - من الداعية الكبير إلى التجريب الذي كانه قوثامي؟

(٧١) **تكوين العقل العربي**، ص ٣٥٠؛ **وبنية العقل العربي**، ص ٥٥٨.